كتاب

# الفلسفة النظرية

او

## علم الحكمة البشرية



تأليف اعيان ائمة الفلسفة في كلية لوفين وفي مقدمتهم
العلامة الكبير والفيلسوف الشهير

الكردينال مرسيه

رئيس اساقفة مالين في بلجيكا جل قدره

المجلد الثاني

في العلم الكلي العام او في علم الوجود

عني بنقله الى اللغة العربية وتعليق حواشيه حضرة

الخور اسقف نعمة الله ابي كرم

الماروني اللبناني رئيس المدرسة المارونية برومية العظمى

طبع في المطبعة العلمية ليوسف صادر في بيروت سنة ١٩١٢

طبع هذا الكتاب على نفقة المطبعة العلمية

وحق الطبع محفوظ لها

وهو

يباع في

المكتبة العمومية

لسليم ابراهيم صادر

في بيروت



## ﴿ في العلم الكلي العام او في علم الوجود ﴾

### مقدمة تمهيدية

تشمل خمسة ابحاث البحث الاول في مرتبة العلم الكلي في سلسلة العلوم الفلسفية . والبحث الثاني في معاني المتفاسيقي في اصطلاح الفلسفة العصرية . والبحث الثالث في العلم الكلي العام وفي العلم الكلي الخاص . والبحث الرابع في مقام العلم في تقسيم الفلسفة الحديث . والبحث الخامس في تقسيم علم الكلي العام .

### البحث الاول

### في مرتبة العلم الكلي في سلسلة العلوم الفلسفية

(١) ان العلم الذي نأخذ بالبحث فيه قد أطلق عليه أسماء مختلفة كما يظهر من تاريخ الفلسفة واما اليوم فقد غلب عليه الاسم الذي أطلقه عليه وُلف اي علم الموجود او علم الكلي العام .

وقد دعاه ارسطو الفلسفة الاولى وعرفه بأنه علم الموجود واللواحق الذاتية له . واما ما المراد بقوله « الفلسفة الأولى » وما المسوغ لاطلاق هذا الاسم . فالجواب الذي نجاوب به على هذا السؤال يسهل لنا المرتبة التي يأخذها علم ما وراء الطبيعة في مجموع الفلسفة ثم ترتيب سائر معارف البشر المختلفة كلٍ في مقامه بحسب اهميته فنقول :

١ً عندما تنشط أو تبدو في الانسان حياة العقل يستيقظ فكره

منفك عنه . ثم اذا صرفنا النظر عما في الاجسام من الحركة والكم بفعل تجريد ثالث فيعرض لنظر العقل من وراء ذلك فيها شيء تكون تلك الاشياء هي به قائمة بذاتها متميزة عن اغيارها وهذا الشيء هو ما يطلق عليه الفلاسفة اسم الجوهر مطلقاً ويمكن ان يوسم باسم الموجود مطلقاً لان الجوهر انما هو الموجود بوجه الافضلية كما سوف نبين لك ذلك في مقامه ان شاء الله . فهذه الحقيقة الوجودية التي ادركها العقل في الاشياء الجسمية فانما قد تصورها بمعزل عن حركتها وكمها اعني ان العقل تصورها بمعزل عن المادة لان الكم هو خاصة المادة . فيكون الجوهر هو موضوع العلم الفلسفي الاقصى ولهذا سمى ارسطو هذا العلم بالفلسفة الاولى . وقد اطلق ارسطو عَلَى الفلسفة الاولى اسم الالهي قال :

اذا كان يوجد جوهر لا مادي ولا متغير مطلقاً فلا بد من ان يكون ذلك الجوهر شيئاً الهياً مبدا اول ومطلقاً لكل الاشياء . اه .

واننا سوف نبين لك فيما يلي قريباً لماذا لا يفترق العلم الذي يبحث عن الله عزّ وجل عن العلم الذي يبحث في الجوهر المطلق افتراقاً صورياً . واما اسم « ما بعد الطبيعة » الذي يطلقونه اليوم عَلَى الفلسفة الاولى فليس لارسطو ولعله تترجح نسبته الى اندرونيك من رودس [1] وانما

(١) م : قيل ان اول من اطلق لفظ متافسيقي هو اندرونيك رودس وسم به الاثني عشر مقالة لارسطو التي تكلم فيها الفيلسوف عَلَى المتافسيقي ( ما وراء الطبيعة وما فوقها ) بعد كلامه عَلَى الاشياء الطبيعية . واراد بما وراء الطبيعة الموجود مطلقاً والله عز وجل . فجاء اطلاق لفظ المتفاسيقي عَلَى اتم الموافقة فان متفاسيقي لفظ يوناني مركب معناه ما فوق الطبيعة ووراءها .



يراد باسم « ما بعد الطبيعة » الدلالة عَلَى العلم الذي يرد عقيب علم الطبيعة في مجموع فلسفة ارسطو . وسموه ايضاً بعلم ما فوق الطبيعة لانه يبحث عما لا يصل اليه ادراك الحس

## البحث الثاني

## في معاني المتفاسيقي وعلم ما وراء الطبيعة في اصطلاح الفلاسفة العصريين

(٢) قد علمت انهم أطلقوا عَلَى علم المتفاسيقي اربعة اسماء : الفلسفة الاولى والعلم الالهي وعلم الموجود ثم علم ما بعد الطبيعة . واما فلاسفة العصر فقد اسقطوا اسم الفلسفة الاولى وخصوا اسم العلم الالهي بنظام مباحث هي غير مباحث علم الفلسفة وابقوا للدلالة عَلَى المتفاسيقي اسم علم الموجود واسم علم ما بعد الطبيعة العام او علم الكلي العام

الا ان اغوسط كمت الافرنسي وعمانوئيل كنت قد افسدا معنى المتفاسيقي وعلم الكلي . وان الاول وهو منشئ مذهب الظهورية قال بان العقل الانساني انما يدرك الواقعات الاختبارية التجريبية وشروط تصاحبها وتعاقبها ولكنه لا يدرك شيئاً مما وراء ذلك وجعل قوله بمنزلة مبدأ مقرر وعنده ان طبيعة الموجودات والعلل والغايات هي نادّة عن معرفة الانسان وجعل قبالتها ما يسمى بالعلم الوضعي واما تلك المعلومات فقد سماها تهكماً وازدراء حقائق او تصورات متافسيقية . وقد تبعه اصحاب مذهب الظهورية بل ان كثيراً من مناهضي هذ المذهب قالوا

قولهم عن غرة حتى صار عند هولاء اسم المتفاسيقي مرادفاً لما لا تدركه العلوم التجريبية · واما كَنت فعنده ان الحقائق التي يدركها الحس مقيدة بزمان وفضاء هي وحدها معروفة او شانها ان تعرف · ومن ثم فان كل موضوع خلا من قيد الزمان والفضاء لا يصلح ان يكون موضوعاً للمعرفة بحصر معناها · واراد بها المعرفة التي تحاكي المعرفة العلمية قوة · وعليه فعلم الكلي بمعناه الحقيقي لم يعد له محل في فلسفة كنت وان علم الكلي هذا اذا علق له الفيلسوف باباً في مباحثه النظرية فبحثه فيه بحث سلبي بمعنى انه ( اي ذلك البحث ) يكون حداً تنتهي عنده معارف الانسان اذا تجاوزه العقل فتبطل معارفه ان تكون من قبيل العلم · وذلك لان العلم عند كنت انما هو مستند الى حكم تأليفي من متقدم · والحال ان هذا الحكم التاليفي من متقدم انما هو مصاحب لقيد الزمان والفضاء لا ينفك عنه · واستنتج من ذلك ان كل موضوع عارٍ من قيد وجوده في زمان وفضاء قد يمكن تصوره ولكن تصوره عَلَى هذا الوجه شارد عن دائرة العلم لا دخل له فيه ·

## البحث الثالث

## في تقسيم علم الكلي الى عام وخاص

( ٣ ) قد تقدم ان العلم الكلي يلاحظ الموجود بمعزل عن المادة عَلَى انه لا ينكر كون الموجود الذي ينظر اليه مربوطاً في وجوده الواقعي بقيد الزمان والفضاء ولكنه يعتبره وينظر اليه من حيث هو مجرد عن



ذلك القيد · وفعل تجريد العقل هذا هو من قبيل التجريد التعييني لا من قبيل تجريد ايجاب السلب اعني ان العقل لا يوجب سلب قيدي الزمان والفضاء عن الموضوع المجرد سلباً في واقع الامر بل في الاعتبار · ثم اذا بحث العقل عن تلك المواضيع المجردة عن المادة من حيث هي كذلك يفضي به بحثه ذلك الى هذه النتيجة وهي انه لا يستحيل وجود مواضيع عارية عن المادة حقيقة وفي واقع الامر · ثم اذا ولج الطالب باب العلم المجمع اليوم عَلَى تسميته بعلم الله تدور رحى مباحثه عَلَى قيود وجود الاشياء المادية وشروط فعلها تأدياً منها الى اثبات وجوب وجود موجود لا مادي بذاته هو العلة الاولى غير المتغيرة للاشياء المنقلبة المتغيرة الحادثة

وعليه فيكون مدار بحث علم الكلي عَلَى الاشياء المادية المجردة عن قيود المادة تجريداً ذهنياً وعَلَى الاشياء اللامادية في واقع الامر اي عَلَى الاشياء اللامادية من ذاتها وطبعها اعني ان علم الكلي هو علم الاشياء اللامادية بالاعتبار او بالوضع والاول يسمى علم الكلي العام · والثاني يوسم بعلم الكلي الخاص · واعلم ان هذا التقسيم لا يمنع كون العلم المقسم واحداً بالوحدة الصورية كما هو شأن كل علم لكون موضوعه الصوري واحداً · ودليل وحدة موضوعه الصوري ان ما نعرفه معرفة وضعية عن المواضيع اللامادية هو من طبيعة ما نعرفه عن العالم المادي لا يختلف عنه طبيعة ومضموناً · وسوف نستوفي الكلام عَلَى هذا في بابه ان شاء الله ·

## البحث الرابع

## في مقام علم الكلي في تقسيم الفلسفة الحديث

(٤) ان التقسيم الذي اقترحه ولف [1] في الفلسفة ما ازال التمييز بين علم الكلي العام وعلم الكلي الخاص لبقاء علم الكلي العام دائراً عَلَى موضوعه الخاص . اما علم الكلي الخاص فلم يعد مقصور البحث عَلَى الاشياء اللامادية بالوضع او في ذاتها لان القوم بعد ولف قد ضموا الى هذا العلم درس المبادىء الاولى للموجودات الحية واطلقوا عَلَى الاول منها علم العالم العام او علم الجماد وعَلَى الثاني علم الحي او علم النفس . وبهذا الاعتبار يكون علم الكلي العام هو علم الموجود مطلقاً وعلم الكلي الخاص هو العلم بتطبيق علم الموجود مطلقاً عَلَى الجواهر الجسمية وعَلَى الجواهر الروحانية وعَلَى الله عز شانه .

## البحث الخامس

## في تقسيم علم الكلي العام

(٥) انا بعد ان انتزعنا عن الشيء المدرك بالحس تغيراته وكميته بقي نصب نظر العقل هذه الحقيقة او الهوية وهي : شيء متعقل بلا تعيين قائم بذاته غير مختلط بغيره بل متميز عن الاغيار واحد غير منقسم . وهذا ما نسميه الجوهر او الموجود مطلقاً ولكنه اي الجوهر له تعينات

(١) Jean-Chrétien Wolf فيلسوف رياضي الماني (١٦٧٩—١٧٥٤)



لواحق به هي اعراضه وهو قابل لبعض تغيرات وفاعل لبعض افعال هو محلها ومبدأها تشف لنا عن طبيعته ومصدره ومعاده . ومن ثم كان غرض علم الكلي العام انما هو البحث عن الموجود من حيث هو في ذاته ثم عن خواصه غير المبارحة ولا المنفكة وتسمى عامة مطلقاً لانها تفوق الخواص النوعية والجنسية عموماً وشمولاً . ثم عن تعينات الموجود الاصلية ثم عن علله وعن ظهوراته فعلاً وانفعالاً .

فيتحصل من ذلك ان علم الكلي العام يقسم الى اربعة اقسام :

القسم الاول : في الموجود

" الثاني : في خواص الموجود العامة

" الثالث : في اخص تعينات الموجود ولواحقه

" الرابع : في علل الموجود

# القسم الاول

## في الموجود

## ﴿ الفصل الاول ﴾

## في موضوع علم الكلي

### البحث الاول

### في مزاعم اصحاب اللاإحاطية [1]

(٦) تهافت كثيرون في عصرنا هذا عَلَى مذاهب باطلة خلاصة جميعها هذا الزعم الباطل وهو ان علم الكلي ليس علماً لانه لا موضوع لمباحثه · فقال اشهرهم وهم حرم وكمت وستوارمل ولتري وتاين

[1] هم اللااحاطية هم المعروفون عندهم باسم Agnostiques لفظة يونانية مركبة من a السلبية ومن gnosis (معرفة) وسموا كذلك لانهم يجحدون عن الانسان معرفة الموجود المطلق ويحصرونها في المحسوس الواقع تحت الاختبار ليس غير · وهذا المذهب يرادف مذهب الظهورية بفرق قليل بينهما · وقد فندنا هذا المذهب في مقدمتنا عَلَى المجلد الاول في المنطق · وقد سميناهم باللااحاطية بمقابلة الاحاطية المعروفين عندهم باسم Gnostiques (معرفة) وهولاء يزعمون ان الانسان يمكنه ان يعرف طبيعة الاشياء والله وصفاته واسماءه اتم واقصى معرفة اي انه يحيط علماً بكل ذلك فهم واللااحاطية عَلَى طرفي نقيض من الزيادة والنقصان ·
فاصحاب اللااحاطية اذاً هم الذين يقولون بان المعرفة تقف عند المحسوس وظهوراته ولا تتخطى الى ما وراء تلك الظهورات الى محلها ومعروضها الذي تصدر عنه



ان المحسوس وحده شانه ان يعرَف ومن ثم فما كان بعد المحسوس ومن ورائه وان قدّر وجوده فلا تهم العقل معرفته فان جهله الانسان فمن الواجب ان يجهله ولذلك اطلق عَلَى هولاء اسم Agnostiques وسوف نبين لك في باب علم الانتقاد تلك المذاهب التي ولدت مذهب اللاإحاطية · ونورد لك تباعاً في جسم هذا الكتاب البراهين الوضعية الراهنة اثباتاً لكون تصور الجوهر الجاري البحث عليه في علم الكلي انما له (اي ذلك التصور) هوية في الخارج لا يمكن اتحادها وتواطوءها مع الظهورات الطارئة الحادثة الواقعة تحت المشاعر بل هي غيرها · واننا نجتزىء الآن عَلَى حل الاشكالات وايضاح الالفاظ المشتركة المبهمة التي يتخذونها ذريعة لنفي كون علم الكلي علماً حتى تادّوا الى ان يجحدوا امكان اثبات وجوده · وعليه فاننا نتوفر عَلَى بيان ان موضوع علم الكلي ليس اجنبياً عن حقائق الطبيعة ونسرد لك الانحاء التي يسلكها علم الكلي توسلاً الى معرفة ذلك الموضوع · فاذا ثبت لك كون علم الكلي يدور بحثه عَلَى موضوع حقيقي وان له طرائق تحصيل خاصة فنستخلص من ثم انه علم بكل معنى الكلمة وانه لا مساغ لان تنكر عليه خاصة العلم · فنقول

## البحث الثاني

### قضية

### ان موضوع علم الكلي هو جوهر الاشياء الواقعة تحت الاختبار

(٧) في رأي ارسطو ان الموضوع الاصلي لعلم الكلي هو جوهر الاشياء الفردية الكائنة في الطبيعة والتي تقع تحت الاختبار . فان الاشياء التي تقع تحت اختبارنا ليس لها تلك الصفات الكلية والمعاني العامة التي تحضر للذهن عندما يتصور موضوعاً مجرداً وانما هي اشياء فردية مشخصة مؤلفة نشير اليها بالاشارة المحسوسة وهي تفعل في حسنا وتؤثر في لمسنا . وقد اجاد ارسطو بالتعبير عنها بقوله فيها : هذا الشيء الذي اراه هنا . هذا الشيء الجزئي المشخص . واما ما هو هذا الشيء الذي اراه ، فهذا « ما هو » هو موضوع علم الكلي الصوري . هو الموجود في الطبيعة الذي ادركه العقل من حيثية انه يقوم جوهراً فردياً مشخصاً ممتازاً عن غيره . وهذا الشيء الذي اراه هو باعتبار النظام الوجودي قائم اساساً لكل حقيقة وهوية واما في النظام الذهني اي المنطقي فهو الموضوع الاساسي لكل محمولات تصديقاتنا فهو اذاً الجوهر الاساسي او الجوهر الاول وبيان ذلك اننا اذا تتبعنا بنظر لانتباه موجوداً مؤلفاً فردياً من موجودات الطبيعة فاننا نرى ان كل ما في ذلك الشيء من الحقائق لايتعلق به على وجه واحد ونحو واحد اذ نرى حقائق لواحق وكيفيات تظهر وتختفي متعاقبة على اصل واحد قائم ومستمر .



والموجود ينتقل من السكون الى الحركة ومن الراحة الى العمل . فهذا رجل يركبه النعاس ثم يستيقظ ويقوم ويمشي ثم ياكل ثم يجلس متفكراً ومع ذلك فهذا الرجل هو معتبر واحداً متعيناً مشخصاً قائماً من وراء تلك الحقائق التي تعاقبت فيه ظهوراً واختفاء . فهذا الموجود الاول الاصلي والمستمر القائم من وراء تلك التحولات واللواحق والذي ترد عليه تلك التحولات وينسب اليه غيرها من اللواحق هو ما يسمونه الجوهر الاول باعتبار النظام الوجودي .

واما بالقياس الى النظام الذهني المنطقي فلا ينسب الى موضوع القضية بحسب هذا النظام الا التصورات المجردة الشاملة اذ لا يصلح ان يقوم مقام المحمولات في القضايا الا مثل هذه التصورات والمعاني المجردة ولا يخفى انه يتفق ان يكون موضوع القضية معنى مجرداً وكلياً ولكن هذا الموضوع المجرد والكلي يشكل فهمه ما لم يعتبر كونه هو نفسه صالحاً لان يكون محمولاً لموضوع سابق اقل شمولاً منه وهكذا هلمّ جرّاً الى ان ننتهي في آخر الامر الى جعل ذلك الحد المجرد والكلي محمولاً لموضوع مشخص فردي مقولاً عليه قولاً على وجه الاستقامة وعليه فانك ترى ان تصوراتنا تستند انتهاء الى مواضيع اولى قائمة هويتها وماديتها في ذلك المحل او الموضوع المحسوس القائم بنفسه والمدرك ادراكاً فردياً حسياً .

فهذا الموجود القائم الاصلي الذي تعرض له تلك الحقائق العارضة واللواحق الحالة فيه حلولاً وجودياً في الخارج اي بالنظر الى النظام الوجودي هو الذي يكون موضوعاً في القضية بالقياس الى النظام المنطقي

وهو هو الموضوع الذي تدور عليه مباحث علم الكلي النظرية · فهو اول ما يدركه العقل عند اول يقظته وهو اقصى حد ينتهي اليه في افعاله التحليلية التي يُعمل فيها فكرته و يبذل فيها جهد رويته · فان العقل اذا قام لاول مرة بازاء شيء من الاشياء التجريبية فيلوح له ذلك الشيء كانه كلٌّ غير متميز ملون مقدور بابعاد موضوع هنا او هناك ومتمكن في مكان وخلاء · ولا يميز فيه العقل لاول وهلة جنساً ولا نوعاً ولا جوهراً ولا عرضاً بل لا يرى فيه الا شيئاً ما مبهماً ولكنه يظهر له شيئاً قائماً بذاته ·

فهذا المعنى الاولي الذي يحضر للعقل هو ابداً واحدٌ اياً كان ذلك الشيء المحسوس المدرك واية كانت طبيعته وهو الذي يعبر عنه الطفل عند اول نطقه بكلام مبهم هو: هذا وذاك وذلك · الا ان الذهن لا يقف بادراكه عند ذلك الشيء المركب الذي لم يدركه الا على وجه غير جلي بل يقدم الى تحليل ذلك الموضوع المتصور بهذه الحال المبهمة ولا يزال يتابع تحليله حتى يتأدى الى تمييزه واستجلائه شيئاً فشيئاً · وطريقة تحليل العقل حينئذ ان ينظر في تلك الحقائق المختلفة التي ادركها في الموضوع كل واحدة على انفراد ويسلخ من ذلك الموضوع المحسوس سلخاً تدريجياً كل صفاته الفردية الجزئية ثم كل مميزاته الجنسية والنوعية وتغيراته وكيته مما يجعله في طبقة معينة من طبقات الموجودات وطائفة مسماة من طوائف الموجود حتى ينتهي (اي العقل) اخيراً الى ان لا يرى من ذلك الشيء امامه الا الجوهر الاول وهذا هو موضوع علم الكلي وان هذا الموضوع وان بالغ العقل في تجريده لا ينفك عن ان يكون هو نفس الذي ادركه



اولاً بالحس · فقد ثبت اذاً بدليل الوجدان ان موضوع علم الكلي هو الجوهر المستحصل من الاشياء المحسوسة · واذا تقرر ذلك فقد وضح ايضاً ان علم الكلي هو في صدر كل العلوم ومقدَّمتها: هو الفلسفة الاولى · وذلك لسببين: السبب الاول أنه يتقصى في معرفة المعلومات الاول والسبب الثاني أنه يعد لسائر فروع المعرفة مبادئها الاولى · واليك شرح ذلك :

«١» ان علم الكلي يبحث عن اعم المعلومات كمعلومات الموجود والحقائق والهويات والوحدة الى غير ذلك من المعلومات التي تتبادر للعقل عند اول يقظة ذهنه · وهذه المعلومات لا يمكن ترجيعها الى معلومات اسبق منها وهي مدركة بذاتها وهي فاتحة ومدخل كل المعارف العقلية لا يصل شيء الى معرفة العقل الا بها لانه يستحيل ان يُدرَك شيء ما ما لم يُدرَك انه موجود ما وهوية ما وانه واحد · قال القديس توما: ان الشيء الذي يدركه العقل اولاً كانه اعرف شيء واليه تنحل كل ادراكاته انما هو الموجود · اه ·

«٢» ان العقل لا يقف عند تصور المعاني بل يقابل بعضها ببعض و يجمع بعضها ببعض او يفصل بعضها عن بعض ايجاباً او سلباً في احكامه · و يقيس المعلومات الاولى بعضها ببعض حتى يستخلص من اتحادها او من اختلافها وتباينها تلك المبادئ العامة الكلية التي تفيد براهيننا تأسيساً او تأكيداً · وتلك المبادئ هي هذه

ان ما هو هو · وان الكل مساوٍ لمجموع اجزائه · وان ما هو كائن لا

يمكن ان لا يكون · وان الكل اكبر من كل جزء من اجزائه ·

وان هذه المبادىء حكمها حكم المعلومات الاولى يتصورها العقل بداهة ويفهمها بلا نظر وتجلي لعقل كل الناس عالمهم واميهم وهي ملازمة ضرورة لفعلي التصديق والانتقال الذهني ترشدهما وتأخذ بقياد تدبيرهما حتى اذا تخرّج الانسان في العلوم التجريبية والفلسفية وزاول براهينها ومارس بيناتها وتبين فروعها ونتائجها حتى حصل له العلم بها ثم شاء ان يتفحص بعين النقد والروية صدق تلك البراهين ومن اين تستمد قوتها فاذا هو ايضاً بازاء هذه المبادىء الشاملة الكلية علَى انها راس مال كل عقل خامد او ذكي اذ فيها من الوضوح ما لا يحتاج الى كد فطنة وإعمال قريحة ولا الى برهان اذ دليلها فيها ومعها وهي متجلية كالشمس في رابعة النهار ·

( ٨ ) قد اثبتنا الى هنا ان علم الكلي يدور بحثه علَى جوهر الاشياء الواقعة تحت الامتحان والتجربة وانه في صدر العلوم ومقدّمتها وانه هو الفلسفة الاولى كما سماه ارسطو ولكن يعترض علَى قضيتنا بان يقال :

« ١ » انه لا يتصور ان شيئاً فردياً مشخصاً يكون موضوعاً هو بمقتضى تعريفه من اكثر العلوم شمولاً وعموماً

« ٢ » انه لا يتصور ان موضوعاً واحداً بعينه يكون معاً باكور[1] قوة العقل العاقلة والخاتمة الاخيرة المتمة لافعاله

( ٩ ) نجيب علَى الاعتراض الاول : يقال ان الجواهر الفردية

(١) م : الباكور هو المطر في اول الوسمي والمعجل الادراك في كل شيء والمعنى الاخير هو المراد هنا ·



المشخصة والمؤلفة هي موضوع علم الكلي بمعنى انها تهيء له موضوعه المادي · فان العقل ينتزع بفعل التجريد الاخير من هذه الجواهر الجوهر من حيث هو جوهر باطلاق معناه مع عناصره المقومة له وخواصه وتعييناته والمبادىء التي تترتب عليه وتحصل عنه · وفي جملة تلك الخواص هذه الخاصة وهي التشخصية باطلاق المعنى فيها · فتكون تلك الجواهر الفردية المشخصة هي بمنزلة الموضوع المادي لعلم الكلي لانه لا ينظر فيها الى تلك الجزئيات الفردية الخاصة بها بمعنى الاستقلال · وانما موضوعه الصوري فهو الجوهر مطلقاً الذي هو ثمرة اقصى افعال تجريد العقل ·

( ١٠ ) الجواب علَى الاعتراض الثاني : لا ننكر ان اول موضوع لمعارفنا العقلية في حالة تحصيل تلك المعارف انما هو الموجود القائم ( subsistant ومعناه ركن او القائم تحت اي تحت الظهورات البادية للحس ) ولكن هذا الموجود القائم الذي هو باكور فعلية العقل ليس هو نفس الجوهر بمعناه المطلق الذي نتأدى الى معلومته باعمال مجهود التجريد العقلي والا كان ان العقل لم يحل بطائل من كد الخاطر العنيف وشحذ الروية · فان الاتحاد بين الموضوعين ظاهري لا باطني فان معلومة الجوهر القائم الاولى البديهية هي انقص معلوماتنا كلها واما الثانية التي توصلنا اليها بالتجريد فهي من اكمل المعلومات التي يمكننا التوصل اليها · المعلومة الاولى هي سطحية مضطربة غير جلية وعقيمة واما الثانية فهي عميقة متميزة وبذارة خصبة واليك ايضاح ذلك

« ١ » قلت « ان المعلومة الاولى هي سطحية مبهمة وعقيمة »

و بيانه ان اشياء الطبيعة لما كانت كثيرة التضمن كان ان عقل الانسان
لضعفه اعجز عن ان يستحضر بتصور واحد لتلك الاشياء صورة متكافئة
ومطابقة فلاتتم له معرفة تلك الاشياء معرفة واضحة و كاملة الابعد معاناة كثير
التحليل والتأليف ومن ثم كانت معلوماته الاولى ناقصة بالضرورة فاحر
بالاولى من تلك المعلومات ان تكون اكثر نقصاً منها · وذلك لانها (اي
تلك المعلومة الاولى ) لا تستحضر في العقل الا موضوعاً هو من الابهام
بحيث لا يرى العقل فيها ما يتقوم به الموضوع ولا ما يتميز به وآخر عبارة
تلك المعلومة هي هذه : شيء له وجود · هذا فضلاً عن ان هذه المعلومة لما
كانت اول موضوع لاول فعل من افعال التصور كانت بالضرورة منفردة
واحدة لا علاقة لها بغيرها من مواضيع المعرفة ولهذا صدق قولنا ان هذه
المعلومة سطحية ومبهمة وعقيمة · ودليل عقمها ان توليد المعاني حاصل من
التأليف والتحليل والتقسيم والانتقال وذلك كله فائت في المعلومة الاولى
الغامضة السطحية المنفردة كما رأيت ·

« ٢ » اما كون معلومة الجوهر الثانية التي هي نتيجة آخر تجريد
العقل عميقة ومتميزة وخصبة منتجة فلأنها نتيجة أفعال عديدة من التجريد
والتحليل والتأليف وهذه الافعال هي مصدر الجلاء والتقصي والتحصيل
وعليها يتوقف العلم · الا ترى ان العقل بتكرار تجريداته وتحليلاته
يستوعب كنه حقيقة الاشياء وهويتها ثم يستحضرها بتكرار افعال التأليف
ويستحضرها بما يمكن من الوضوح والتضمن ويعقب فعله هذا بفعل
الفكري او الرجوع يعالج به العلوم التجريبية الخاصة ثم كمل تلك العلوم



بعلم الفلسفة · وعلم الفلسفة هذا لا يقصد به الاكتشاف بطريق التحليل
على معارف جديدة وانما يقصد به بيان محاصيل التحليل بياناً على
وجه التأليف ·

فعلم الطبيعة يبحث عن التغيرات العارضة في الاشياء الطبيعية
واستحالاتها الجوهرية ويسترشد في بحثه ذلك بمعلومة الحركة العامة
( وهذه مستفادة من علم الكلي ) ثم علم الرياضيات يبحث عن الاشكال
الهندسية والاعداد ودليله في ذلك معلومة الكم العامة ( وهذه تستفاد
من علم الكلي ايضاً )

ولكن علم الكلي يعنيه بوجه اخص ان يكمل فعل العقل التأليفي
فانه اي علم الكلي يستولي على الموضوع الشامل المشترك بين كل تلك
العلوم الخصوصية ثم يتدرج من هذا الموضوع الشامل الكلي الى الجزئيات
التي تنطوي تحت شمول امتداده نزولاً تأليفياً قصد ان يبين تلك الجزئيات
ويشرحها على ان كل طبقات الموجود ودرجاته الجنسية والنوعية والحركة
والكم كل ذلك يستمد شرحه الاخير من معلومة الموجود وخصوصاً
الموجود القائم بنفسه الذي هو الموجود بكل معنى الكلمة وبحصرها ·
فقد وضح لك من ثم ان علم الكلي او علم الموجود انما هو مفتاح البيان
وهو السبب الاخير الشارح لكل الموجودات ولكل ما في كل واحد منها
من الوجود وانواعه ·

## البحث الثالث

## في الجوهر هل هو الموضوع الكامل المطابق لعلم الكلي

(١١) قد قلنا ان الموضوع الصوري لعلم الكلي هو الجوهر باطلاق معناه ونعني بـه جوهر الاشياء الواقعة تحت الاختبار وها هنا نبحث عن هذا الجوهر هل هو موضوع علم الكلي بمعنى المطابقة والكمال فنقول :

انما يريده اهل عصرنا بلفظ الانتولوجي او علم الموجود لا يطابق تمام الطباق ما اراده ارسطو بلفظ الفلسفة الاولى · وانما معنى ارسطو هو أدقّ مما تصوّره · نعم اذا اعتبرنا في لفظ الانتولوجي معناه الاشتقاقي اللفظي فيكون موضوع هذا العلم هو الموجود من غير ما نظر الى كونه جوهراً او عرضاً موجوداً حقيقياً او ذهنياً بل من حيث يراد بـه آخر الحقائق واحطها مما لا يكون وراءه سوى العدم المطلق ·

ولكن الذين يحصرون موضوع علم الكلي في هذه الحقيقة الاخيرة قد اخطأوا وضلوا لان معنى الموجود المطلق هـو من المعاني المشككة اذ يطلق عَلَى مواضيع من طبائع مختلفة فيقال عَلَى الجوهر وعَلَى العرض حتى عَلَى الموجود الذهني والحال ان الموجود الذهني ليس محل بحثه في علم الكلي بل في علم المنطق الذي هو موضوعه · ثم الموجود العرض وان تعلق بوجه ما بعلم الكلي من حيثية ان علم الكلي لمقابلته لعلم المنطق يبحث عن الحقيقي وكل الحقيقي فليس (اي الموجود العرض) هو محط بحث علم الكلي لذاته اذ لا ينظر اليه قصداً بل تبعاً من حيث ارتباطه بالجوهر · وذلك لان الموجود العرض



كيانه مستعار اذ تسميته بوجود موجودٍ اصح من تسميته بالموجود · قاله القديس توما · ونعني به ان العرض هو شيءٌ ما للجوهر · فيحصل من ذلك ان موضوع علم الكلي انما هو الجوهر الا ان استيعاب البحث عنه يقتضي النظر اليه اي الى الجوهر في ذاته اولاً وبالاصالة ثم في معيناته ولواحقـه العرضية تبعاً · ومن ثم فان علم الكلي ليس له ان يتعرض للكلام في الموجود الذهني المستثنى من النظام الوجودي ولا في الموجود المطلق لتجاوز امتداده حدود الموجود الحقيقي ولا في العرض لذاته لان حقيقته مسنودة الى حقيقة اخرى هي الجوهر · هذا بل نقول ان الموجود الجوهري الذي انتزعنا معلومته من اشياء الطبيعة المحسوسة هو موضوع علم الكلي بقسميه العام والخاص · وذلك لانه ان كان يوجد موجودات من طبيعة هي فوق طبيعة الاشياء المحسوسة فليس لنا عن تلك الموجودات الفائقة معلومات مميزة كافية لان تكون مادة لعلم قائم بنفسه يطلق عليه علم اللامادّي كما يتبين لك من القضية التالية :

## البحث الرابع

## قضية

### ليس من علم خاص يعرف بعلم الاشياء اللامادية

### (اي يبحث عنها قصداً)

(١٢) ان هذه القضية قد تلوح لاول وهلة انها مائلة الى مذهب الظهورية وعليها مسحة منه وانها مخالفة لرأي المدرسيين العام ولكن المطالع

الليب اذا أمعن فيها نظراً دقيقاً لا يلبث أن لا يرى فيها الا عبارة صادقة مطابقة لرأي ارسطو وايمة المدرسيين واليك البرهان عليه فتأمله ·

العلم عَلَى ما عرّفه ارسطو ووقع عليه اجماع الايمة انما هو معرفة شيء باسبابه وعلله · متى توصلنا مباشرة او بواسطة الى معرفة شيء ما هو عَلَى وجه يتيسر لنا معه تعريف طبيعة ذلك الشيء وتتأدّى من تعريف طبيعته الى فهم السبب الباطني لخواصه فيمكننا حينئذٍ ان نعلل النفس بأننا اكتسبنا علماً من العلوم نعني يقال اننا حاصلون عَلَى علم شيء اذا حصلنا عَلَى تعريف ذلك الشيء وعَلَى المبادىء المنطبقة عليه والتي لا تنطبق الا عليه · والحال لا يمكننا تعريف الشيء اللامادي اذ ليس لدينا المبادىء المنطبقة عليه بالاستقلال عن غيره فاذاً ليس من علم ممكن خاص باللامادي ·

اثبت الشطر الاول من الصغرى وهو اننا لا يمكننا تعريف اللامادي: الموضوع الخاص بالعقل هو الموجود المجرد من الاشياء المحسوسة لان كل ما لدينا من المعارف انما هو مستمد من المحسوسات · والحال ليس بين الاشياء المحسوسة المادية والتي نفترضها لا مادية نسبة في الماهية ولا اشتراك في الطبيعة فاذاً لا يمكننا ان نعرف الاشياء اللامادية ·

واما الشطر الثاني من الصغرى وهو اننا ليس لنا مبادىء تنطبق عَلَى ذلك الشيء اللامادي فدليله ان المبادىء الخاصة بشيء انما تتوقف عَلَى طبيعة ذلك الشيء وخواصه المميزة · والحال ان كل ما لدينا من المبادىء التي تفضي بنا الى تحصيل المعارف انما هو مستفاد لنا من توافق او تخالف



معلوماتنا الاولى والحال ان هذه المعلومات الاولى ليست الا معلومات منتزعة من الاشياء المحسوسة · فاذاً ليس لدينا مبادىء تتعلق بعلم الاشياء اللامادية تعلقاً خاصاً ·

(١٣) ولكن يعترض علينا بأن يقال : ان كان ليس من علم خاص بالاشياء اللامادية فلماذا قسمتم علم الكلي الى كلي عام وكلي خاص وكيف يصح قول ارسطو والمدرسيين ان موضوع علم الكلي العام هو الجوهر منظوراً اليه بمعزل عن المادة اي انه هو جوهر اللامادي باعتبار الذهن وان موضوع علم الكلي الخاص هو الجوهر اللامادي باعتبار الوجود اعني الجوهر اللامادي حقيقة وفي واقع الامر ·

فنجيب ان علم الكلي الخاص وان كان موسوماً بالخاص فليس هو مع ذلك علماً منفرداً قائماً بذاته ممتازاً عن الفلسفة الاولى وانما هو نتيجة عنها وتخصيص لها وان شئت فقل هو توسيع لنطاق الفلسفة الاولى بحيث يشمل الاشياء اللامادية باعتبار الوجود · لا ننكر اننا لا نتوصل مباشرة الى معرفة اللامادي بذاته معرفة وضعية ثبوتية وخاصة لتعاليه عن ادراك الحواس ولكننا نتوصل الى معرفة شيء منه معرفةً نوعية صحيحة بواسطة ما لدينا من معلومات الموجود الجوهري العامة وذلك بطريق النفي وطريق التشكيك وطريق فرط التفاوت · واليك بيانه فاعلمه لانه دقيق ·

اننا لا نعرف الطبيعة المميزة للاشياء اللامادية غير انه يمكننا مع ذلك ان نتوصل بمعلولاتها الى معرفة وجودها نعرف وجود الله بمعلولاته·

ثم نعرف ما ليست هي تلك الاشياء اللامادية اذ نعرف انها لا تنطبق عليها الخواص اللازمة للاجسام كالكم والمقسومية مثلاً فننفي عنها هذه الخواص·

واخيراً اذا اعتبرنا ما بين الاشياء اللامادية والاشياء المادية من العلاقات والاضافات فيمكننا ان نتصور الاشياء اللامادية كما يجب ان تكون في ذاتها فننسب اليها عَلَى وجه التشكيك وفرط التفاوت تلك الخواص التي نعرف انها فيها كما سوف تعلمه في بابه· ويتحصل من ذلك ان معرفتنا للاشياء اللامادية وان لم تكن معرفة هي من الوضعية والخصوصية بحيث يصح ان يتقوّم منها علم خاص ومنفرد قائم بذاته فلا اقل من ان تكون معرفتنا هذه كافية لان ننسب معلوماتنا تلك العامة الخاصة بالجوهر الى الاشياء اللامادية· عَلَى ان تلك المعلومات متحققة الوجود في الجوهر فالاولى ان تتحقق في الاشياء اللامادية· وعليه فليس علم الكلي الخاص علماً ممتازاً عن الفلسفة الاولى بل مرتبطاً بها ارتباطاً يجعل علم الكلي العام والخاص علماً واحداً لوحدة موضوعهما الصوري·

## البحث الخامس

### في ان في زعم اللااحاطية واهل الظهورية اشتراكاً في اللفظ خفياً

(١٤) (م: قد مرّ في العدد السادس من هذا الفصل ما هو مذهب الظهورية الذي فندناه في مقدمتنا عَلَى المجلد الاول في المنطق والآن



تزيدك بياناً )

ان في كلامهم اشتراكاً خفياً من قبيل المغالطة يظهر لك من اعتراضهم حيث يقولون: ان كان لا يمكننا التوصل الى وضع علم وضعي مخصص ببحث قصداً عن اللامادي فاللامادي غير معروف اي لا تمكن معرفته وعلم الكلي لا حظ له بين العلوم· فنقول ان الاشتراك واقع في لفظ « معروف ومعرفة »· وعندهم ان المعرفة باطلاق معناها هي العلم وان العلم والمعرفة يترادفان فيقولون تقول عرفتُ شيئاً اذا ادركتَ عَلَى القليل خاصة من خواص ذلك الشيء مميزة له تجعله يكون مرتباً في فئة من فئات الموجودات ويصح ان ينبني عليها شريعة· فان كان المرء لا يحصل عَلَى مثل هذا الادراك فلا يعرف ذلك الشيء بل لا بد له ان يقول انه يجهله

فترى انهم خلطوا معنى العلم بمعنى المعرفة ولم يميزوا ما بينهما من الفرق العظيم حاصرين المعرفة في ادراك ما هو من خصائص شيء ادراكاً وضعياً بالمباشرة اي بلا واسطة مع ان الفكر له طريقة ادراك اخرى غير طريقة هذا الادراك الذي يسمونه بالادراك الوضعي الحاصل للعقل مباشرة وتلك الطريقة التي نشير اليها ها هنا هي الطريقة التي يرى بها الفكر النسب الحاصلة بين المواضيع بان يرى ان بين الموضوعات التي عرفها بالمعرفة الوضعية المذكورة و ( بين ) الموضوعات التي ترتبط بها ارتباطاً ضرورياً اضافات وعلاقات تسوغ له القول بان الصفات الثابتة للاولى يمكن نسبتها الى الثانية ولو مع تحرز ما· فهاتان طريقتا النفي والتشكيك اللتان ذكرناهما قريباً تؤديان بنا الى ادراك ما تفوتنا معرفته بطريق الوضع والاستقامة

فهذا الادراك الذي حصل لنا بطريق النفي والتشكيك وان كان اقل كمالاً واحط رتبة من المعرفة الوضعية الخاصة الا انه ليس من الصواب ولا من العدل ان يمتهن شأنه الى حد ان يجعل والعدم سواء ·

فهاتان الطريقان ( اي طريق النفي والتشكيك ) ينهجها العقل عند استطلاعه طبيعة الاجسام الباطنــة وعند بحثه عن الحقائق او الهويات التي هي فوق المحسوس او من ورائه وخصوصاً عند بحثه عن الموجود المطلق · عَلَى ان هذه المطالب لا يتأدى اليها بالضرورة الا بهاتين الطريقتين ·

واما الحواصل التي تتأدى اليها بهاتين الطريقتين فهي من قبيل المعروفات حقيقة [1] وهذا هو المجمع عليه عند الايمة المدرسيين و يؤيده

(١) م · يلوح للطالع من الكلام الوارد في هذا العدد ان المؤلف الجليل يتسامح مع اصحاب الظهورية في الحط من قدر علمنا بالالهيات اذ وسمه بانــه اقل كمالاً واحط رتبةً من المعرفة الوضعية الخاصة وكانه جاراهم متراً بان العلم هو العلم الوضعي الا ان هذا الكلام عَلَى ما يلوح لي انما هو من قبيل المجاراة ليس غير كما يظهر من القضية التي اثبتها ببراهين قاطعة في عدد ٧ من هذا الفصل وما يتبعه من الاقوال الجليلة · واما قوله « ليس من الصواب والعدل ان يمتهن شأنه الى حد ان يجعل والعدم سواء » فمعناه انه وان سلمنا مجاراة بان علم الكلي احط مقاماً من العلم الوضعي فلا اقل من ان يكون معرفةً حقيقية يقينية · وهذا كاف لنقض اعتراضهم فاقتصر عليه مستغنياً عن الاسهاب ها هنا بما اورده اثباتاً لكون علم الكلي علماً بحصر المعنى بل بكل معنى الكلمة كما سوف ترى في جسم الكتاب · لا ننكر ان العلوم تتفاوت في شدة اليقين وضعفه بان يكون بعضها ايقن من بعض لان اليقين يتفاوت وكذا ما يحصل به اليقين الا ان هذا التفاوت في اليقين لا يمنع من ان يكون العلم الاقل يقيناً علماً والعلم المتافيسيقي وان قدر كونه اقل يقيناً من العلم الوضعي فلا يلبث ان يكون علماً بكل معنى الكلمة لانه يستجمع كل شروط العلم · فان العلم يعرف بانه اتساق



ما يراد بلفظ المعرفة في الاصطلاح العام وعرف لغات الشعوب [1]

## الفصل الثاني

### في تحليل معلومة الجوهر الاول تحليلاً عاماً

(١٥) ان الموجود القائم الذي سميناه كما سماه ارسطو بالجوهر الاول اذا حضر للعقل فان العقل ينشط جاداً في استبطان كنهه فيسأل نفسه ما هذا · وما يتوصل اليه من المعلومات جواباً عَلَى سؤاله انما هو ما

معارف مبناه عَلَى مبادئ مقررة ومستنده ادلة العلل · وهذه الشروط مستتمة في علم الكلي · وضيفة العلم قائمة عَلَى الوجه الاخص ببيان الاسباب والعلل التي تصدر عنها وتتقوم بها الاشياء فتأمل

(١) م: في اصطلاح العرب عرف الشيء ادركه بحاسة من الحواس الخمس · ويقال علم الشيء اذا تيقنه · فتقال المعرفــة لادراك الجزئي او البسيط والعلم يقال لادراك الكلي او المركب · والمعروف يقابله المنكر والمعلوم يقابله المجهول · وقــد يترادفان فيجيء العلم بمعنى المعرفة كما تجيء المعرفة بمعنى العلم ويضمن كل واحد معنى الآخر لاشتراكهما في كون كل واحد منهما مسبوقاً بالجهل · فيتحصل من ذلك ان العلوم التي يصفونها بالوضعية هي احق باسم المعرفة منها باسم العلم · واما علم الكلي فهو ما يصدق عليه اسم العلم حقيقة لدورانه عَلَى الكليات و يتضمن معنى المعرفــة الحقيقي لانبنائه ابتداء عَلَى المدركات بالحس وانتهائه اليها عند التحليل · فترى من ثم ان اصحاب الظهورية اذا استعملوا في لغة العرب اسم العلوم بدلاً من اسم المعارف للدلالة عَلَى معارفهم الوضعية فيكون استعمالهم ذلك من قبيل التوسع وان قصروا لفظ العلم عَلَى جملة ما يدرك بالاختبار والتجربة فقد تجوزوا في الاستعمال حتى لا اقول انهم خالفوا العرف اللغوي العام والاصطلاح الدائر عَلَى الالسن وانما ما قلناه في اصطلاح العرب هو صادق عَلَى اكثر السنة الافرنج والعجم عَلَى ما نعلم كما يظهر لك في كتب بعضهم من معنى لفظتي connaitre و Savoir وبين Cognitio و Scientia فأحرى باصحاب الظهورية ان يرضوا لمعارفهم بالاسم اللائق بها والمتعارف فيه · فتأمل ·

تقوم به ذات ذلك الشيء او ما هو ذلك الشيء . الا ان هذه المعلومات غير مساوية للموضوع لانها لا تستغرق كل حقيقة الجوهر فان الجوهر له الوجود الخارج ومعلومة الوجود الخارج غير داخلة في تعريف ذات الشيء وعليه فيكون الموجود الجوهري يتضمن مركباً متماً له هو الذي يجعله موجوداً في الخارج هو المبدأ الذي يوجد الذات . فاذاً الشيء الذي نراه جملة ونعبر عنه بقولنا : هذا الشيء الواقع تحت حواسنا فيه مركبان الشيء كما هو في ذاته من حيث هو صالح لان يكون من صنف كذا من اصناف الاشياء ثم ما به الشيء موجود نعني مـا هو الشيء وما به هو اي الذات والوجود الواقعي . وان ماهية الشيء نفسها اذا نظر اليها بمعزل عن الوجود الخارج يمكن اعتبارها من وجهين : من حيث هي ماهية ومن حيث هي ممكنة اي الموجود الذاتي والموجود الممكن .

## ❊ الفصل الثالث ❊

### في الوجود الخارج والتحقق
### أو في معلومة الموجود والفعل

(١٦) اذا اعتبرنا لفظي الموجود [1] والوجود بمعناهما الحقيقي فنراهما

---

(١) م : الوجود مصدر وجد ويقابله العدم فيكون دالاً على حدث الوجود بالفعل . والموجود في اللغة اسم مفعول من وجده يفترض فاعلاً موجداً له وحصول الوجود فيه بالواقع لان اسم الفاعل والمفعول يدلان على الحدث المدلول عليه بالمصدر مع زيادة وقوع الحدث بالفعل منه وعليه . الا ان الحكماء قد سلخوا من الموجود معنى المفعولية واطلقوه للدلالة على ما هو وعلى ما يمكن ان يخبر عنه وبه . ويقال على كل



يتضمنان معنى الحدث أو الفعل أو الخروج الى الفعل على ان الوجود يقابله الامكان او القوة والموجود يقابله الممكن او ما هو بالقوة او العدم : ومن قال موجوداً قال حقيقة او هوية مخرجة الى الفعل — فهل يحصل من ذلك ان تعريف الموجود يمكن ان يدخل فيه لفظ الفعل نعني ان يعرف الوجود بمعلومة الفعل ؟ الجواب لا . لان معلومة الموجود ومعلومة الفعل متضايفتان والموجود الممكن هو الى الموجود الوجودي كما هو الموجود بالقوة الى الموجود بالفعل اي بينهما نسبة تضايف واحدة وان الموجود الذات (اي الماهية) هي غير متعينة بالقياس الى الوجود الخارج اذ قد تحصل على هذا الوجود وقد لا تحصل عليه فاذاً هي شيء ناقص قابل للكمال والوجود يرفع لا تعينها ويضيف اليها الكمال الذي كان ينقصها وان الذي به يرفع الوجود عدم تعينها مضيفاً اليها كمالها هو ما يسمى بالفعل .

فقولنا اذاً ان « الوجود فعل » معناه أن الوجود هو المبدأ المعين الصوري للماهية اي المبدأ المتم والمكمل لها .

م : وما كان احرى بفلاسفة العرب ان يعبرو عن لفظي Ens و Esse بقولهم كائن و كون دفعاً لما يتوهم في لفظ الموجود من المفعولية ووقوع الحدث من خارج وحينئذ ينفسح لهم وجه التعبير عن لفظي Exister و Etre

---

واحد من المقولات العشر وعلى الصادق وهو الذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن ( ابن رشد )

والمراد بالموجود هنا هو صاحب الوجود ومحله سواء كان وجوده بالفعل او بالقوة اي سواء كان موجوداً بالواقع أو ممكناً محضاً وسواء كان وجوده من نفسه او من غيره فانهم يطلقون هذا اللفظ على الله عز وجل .

بلفظين عربيين مختلفين ودالين بلا حاجة في التعبير عن قولهم Exister و Existence الى تقييد الوجود بلفظ الخارج على ان كان وكون وردا في استعمال الكثيرين لهذه الدلالة ( راجع كان في القاموس ) واننا مع ذلك قد تحرينا التمشي على استعمال الفلاسفة في قولنا الموجود والوجود لشهرة دورانه بينهم لئلا نخرج عما اجمعوا عليه وهم ارباب اللغة المبرزون · اه ·

## ﴿ الفصل الرابع ﴾

في الموجود الذاتي اي في الماهية [1] او الذات والهوية

### البحث الاول

في ما هي الماهية او الذات

(١٧) ماهية الشيء هي ما يقوم به الشيء بمعنى ان الشيء يكون به هو هو لا شيئاً آخر · ويمكن ان تعرف بان يقال الماهية هي ما هو الشيء وان اعتبرت الماهية من وجهها الاضافي أسي من وجه مقابلتها

(١) م: ماهية لفظة ماخوذة من ماهو بزيادة ياء النسبة وتاء الاسمية فتكون بمقتضى الوضع اسماً مسماه السوال بما هو ثم استعملها المناطقة للدلالة على الجواب عن السوال بما هو · فصارت دلالتها على الجواب لا على السوال · وما كان المانع من بقائها دالة على السوال لانه من المعاني واستعمال لفظ الهوية للدلالة على الجواب وهو ادنى الى الصواب ولكن لا مشاحة في الاصطلاح · وخصصوا لفظ الهوية بالدلالة على المتعلق من حيث امتيازه عن الاغيار وهذا المعنى من لوازم الماهية كما ترى في



للوجود فهي الشيء المتعلق [1] غير المتعين ولا تام ولا كامل الواقع جواباً لما هو لا لما به · لان الجواب عن السوال « ما به » هو الفعل ( اي الوجود ) الذي يعين الماهية ويتمها ويعطيها كمالها الاخير ·

ومتعلق الاسم او الشيء اذا اعتبر مع قطع النظر عن الوجود الوجودي او الوجود الخارج فيسمى وجوداً حقيقياً او حقيقة وماهية وهوية وذاتاً باختلاف الاعتبارات · وان اعتبر فيه الوجود الوجودي فيسمى موجوداً وجودياً ومتحققاً او موجوداً واقعياً وبالفعل · اذا دققنا الانتباه في البحث عن شيء نجد ان ماهية الشيء هي المقوم الاولي للشيء والمميز الاولي له والمنشأ الاول لكمالاته فهذه معان ثلاثة لازمة للماهية ضرورة واليك بيانه ·

اول ما نطلب معرفته ولا ننفك عن تلمسه حتى ندركه انما هو ما هو الشيء الذي يقع تحت حسنا واول سوال يتبادر اليه العقل هو هذا : ما هذا · ما هو هذا · هذا الشيء ما هو : ولما كنا لا نتوصل

متن هذا البحث · وان ابن رشد جعل لفظ الهوية مرادفة للوجود حيث قال : الهوية تقال بالترادف على المعنى الذي ينطلق عليه اسم الموجود الا انها ليست تنطلق على التصادق الذي ينطلق عليه اسم الموجود الى ان قال وفعل ذلك بعض المترجمين لانهم رأوا ان لفظ الهوية اقل تغليطاً من لفظ الموجود اذ كان شكله شكل اسم مشتق · اه · واما نحن هنا فنستعمل لفظ الهوية بمعناها الاول اي للدلالة على المتعلق من حيث امتيازه عن الاغيار فتنبه ·

(١) م : اريد بالمتعلق متعلق الاسم فالمتعلق من الانسان مثلاً هو الحيوان الناطق

دفعةً واحدة وبمجرد تصور واحد محيط الى ادراك كل ما في ذلك الشيء من الاسباب الكثيرة كان ان العقل يتدرج الى ادراكه بتجريدات عديدة ومبتكرة · والسبب الذي نعقله اولاً من اسبابه ونعتبره كانه الاصل المقوم للشيء في جواب ما هو هو الذي نسميه ماهية بكل معنى الكلمة · فالماهية اذاً هي في اول امرها وشأنها ما يجعل الشيء يكون ما هو اعني المقوم الاولي للشيء

ثم من قال الشيء هو كذا فانه يقول ضمناً وعلى غير استقامة · الشيء ليس كذا · أعني أنه اذا أوجب ما هو فقد نفى ضمناً ما ليس هو · أعني انه ميزه عن اغياره · والماهية اذاً هي المميز الاولي للشيء (م: ويسميها العرب هوية) وهي التي تجعل الشيء في طائفة معينة من طوائف الاشياء ثم لما كانت الماهية هي الاصل الاولي لكل حقيقة في الشيء كانت هي المنشأ الاصلي لكل كمالاته · فكل كمال يكون الشيء قابلاً له واهلاً لتحصيله يكون متمماً له ومظهراً لكماله الذاتي (م: والماهية بهذا المعنى تسمى عند العرب ذاتاً)

### البحث الثاني
### في تقسيم الماهية

(١٨) الماهية اما مجردة او مولفة · فالمجردة اذا ادرك العقل في الشيء خواصه المميزة لجنسه ونوعه فقط وتسمى مجردة او جنسية او نوعية وهذه اول ما يدركها العقل المجرد · ثم يتهيأ للعقل فيما بعد ان يطبق هذه



المعلومات الكلية على الجزئيات ويدرك الافراد المنطوية تحتها وحينئذٍ فما يدركه هو ما يعرف بالماهية المؤلفة ونسميه حقيقة لثبوتها في الخارج وتحققها وهي المشخص والتشخص والجزئي المتشخص (م: ويرادفها عند العرب اسم العين بمقابلة اسم المعنى)

(١٩) وقد اطلقوا على الماهية المجردة اسماء مترادفة هي النوع والطبيعة وذات الشيء والهوية والحقيقة والجوهر · فهي طبيعة من حيث امتيازها عن الاغيار ونسبتها الى الفعل وذات من حيث حمل اللوازم لها وحقيقة من حيث ثبوتها في الخارج وجوهر من حيث انها قبل الحوادث او محلها ·

## ❋ الفصل الخامس ❋
## في الموجود الممكن

### البحث الاول
### في ما هو الممكن او الموجود بالقوة

(٢٠) : ١ : ليس الممكن هو هو الموجود الحقيقي [1] أو الماهية والذات اي انهما لا يتواطآن فان بينهما عموماً وخصوصاً · فأما العموم فلأن كليهما يقابل الموجود الوجودي او ما هو بالفعل · واما الخصوص فلأن وجه مقابلتهما للموجود بالفعل هو مختلف في الاعتبار واليك بيانه ·

(١) م : اريد بالوجود الحقيقي ما يقابل المحال والممتنع مطلقاً او العدم المطلق ·

يمكن العقل ان ينظر الى الموجود من غير ان يعتبر وجوده او ان ينظر اليه معتبراً اياه غير موجود . اعني ان العقل يمكنه اما ان يكتفي بتصور الموجود من دون ان ينظر الى وجوده الواقعي اي من دون ان يضم الى تصوره الموجود معلومة وجوده بالفعل واما ان يخرج من تصوره الموجود معلومة الوجود بالفعل و ينفيها عنه .[2]

فان كان الاول سمي فعل التجريد العقلي فعل اضراب او تجريداً سكوتياً . وان كان الثاني فيسمى التجريد تجريداً استثنائياً او اخراجياً وحد التجريد الاول هو الماهية او الموجود الحقيقي الذي هو الى الوجود والى اللاوجود . واما حد التجريد الثاني فهو الممكن او الماهية معتبراً فيها معنى اللاوجود الواقعي بالفعل اعني مع نفي الوجود الواقعي عنها .

«٢» الممكن يقابل من جهة الموجود الوجودي والموجود الذهني من جهة اخرى . لان الممكن ليس متحققاً في الطبيعة وبهذا يمتاز عن الوجودي الواقعي ولكن يمكنه أن يوجد او فيه استعداد الى الوجود الخارجي وهو بهذا يمتاز عن الموجود الذهني

«٣» امكان الممكن يعتبر من وجهين لانه اما امكان ذاتي او من

(٢) م: يفهم من كلام الماتن ان تصور الممكن متاخر عن تصور الماهية لان الامكان صفة لها ومحمول لها فيقال هذه الذات ممكنة والموصوف قبل الصفة وهو متاخر ايضاً عن تصور الوجود لان الامكان لا يعقل الا بتعقل الوجود لان الامكان انما هو كذا بالقياس الى الوجود فهو متوقف عَلَى تصور الوجود وعليه اخطأ من قال ان تصور الموجود الذي يزعمون انه من التصورات الفطرية المفروزة في النفس يودينا الى تصور الممكن او الامكان وان تصور الوجود أسبق من تصور الامكان فتنبه



الغير باطني او خارجي سلبي او ايجابي

فالامكان الباطني في الشيء هو خلو مقوّمات ماهيته من التناقض او هو لا استحالة ذلك الشيء[1] ومن ثم اذا وجد موجود بالفعل له القوة اللازمة والكافية لاخراج تلك الماهية الممكنة من القوة الى فعل الوجود فلا مانع يمنع من ان تصير تلك الماهية الممكنة متحققة موجودة بالوجود الخارجي الواقعي ويوصف هذا الامكان بالامكان السلبي[2] (م: والامكان

(١) م: بين الوجود والاستحالة حد اوسط هو الممكن اي اللاوجودي المستعد القابل للوجود وعرفوه ايضاً (اي الممكن) بانه ما يقتضي لذاته ان لا يقتضيه شيء من الوجود والعدم . واعلم ان بين الوجود بالقوة والممكن المحض فرقاً لان الموجود بالقوة وان لم يكن متحققاً في ذاته فهو وجودي او متحقق ابتداء بعلته البعيدة او القريبة كالفرخ في البيضة واما الممكن المحض فليس وجودياً في الاشياء الطبيعية ابتداء بل وجوده ذهني ومتعلق بقدرة الله . وعرفوا الممكن ايضاً قالوا هو كون او موجود ذهني قابل لان يتحقق في الخارج

(٢) م: الممكن الذاتي اذا كان ممكناً من الخارج يسمى بالممكن المساوي (اي متساوي الامكان من الوجهين) ويسمونه ايضاً متحققاً اي قابلاً للتحقق . ثم الممكن الذاتي اذا اعتبر فيه توافق معلوماته يسمى امكاناً مطلقاً واما الممكن من الخارج فهو الممكن بالاضافة وهذا الممكن بالاضافة عَلَى ثلاثة اوجه اما ممكن اضافي بالقياس الى الله عز وجل ويندرج تحته كل ممكن بالذات بلا استثناء لان كل ممكن بالذات فهو ممكن عند الله . واما اضافي بالقياس الى المخلوقات ويقال له الممكن بالامكان الطبيعي وهذا لا يشمل كل ممكن بالذات اذ ليس كل ممكن بالذات تقوى الطبيعة عَلَى تحقيقه كما هو بعث الاموات الى غير ذلك مما يطلق عليه لفظ المعجزة حقيقة . واخيراً ممكن بالامكان الذي يصفونه بالادبي وهذا ما كان قابلاً للتحقق بمقتضى الشريعة الادبية ويقابله الممتنع امتناعاً ادبياً كما هو توافق الناس عَلَى الكذب . فتستحصل مما تقدم (١) ان كل مستحيل

الباطني كقولك دائرة مستديرة والامتناع الباطني كدائرة مربعة ) واما الامكان من الخارج فيشترط فيه فضلاً عن خلوه من التناقض شرطاً آخر هو استناده الى وجود موجود بالفعل هو العلة الكافية لاخراج تلك الماهية الممكنة بالامكان الباطن الى فعل الوجود · ويطلقون عَلَى هـذا الامكان اسم امكان الوجود بالفعل · فالامكان من الباطن لا يتضمن تصوره نسبة الى الوجود تضمناً صورياً بل انما هو باق في حيز التصورات وعالم الذهنيات ·

واما الامكان من الخارج فيشمل تصوره الامكان من الباطن والامكان الذاتي مع زيادة تأهله واستعداده الى الوجود بالفعل · وكذا يدنينا هذا التصور من عالم الوجوديات ·

واما علامَ يتوقف امكان الممكنات اي ما هو اساس الامكان فجوابه في البحث التالي فتتبعه فانه دقيق ·

---

بالاستحالة المطلقة هو مستحيل بالاستحالة الاضافية ولا بعكس اي ليس ما كان مستحيلاً بالاستحالة الاضافية هو مستحيلاً بالاستحالة المطلقة بالضرورة · ودليل الشطر الاول انه ليس من قوة تقدر عَلَى توفيق المتناقضات كأن تجعل الدائرة مثلاً مربعة · ودليل الشطر الثاني انه لا ينتج من كون شيء مستحيلاً بالاستحالة الاضافية كونه مستحيلا بالاستحالة المطلقة ان كانت القوة المخلوقة لا تقوى عَلَى صنع جبل من ذهب لكونه مستحيلاً بالاضافة اليها فلا ينتج من ذلك ان الجبل من ذهب مستحيل عَلَى قوة الله · (٢) ان الممكن بامكان الاضافة هو ممكن بامكان الاطلاق بالضرورة لتوقف الامكان بالاضافة عَلَى الامكان المطلق وليس كل ممكن بالاطلاق ممكناً بالاضافة بالقياس الى كل علة



## البحث الثاني

## في اساس الامكان من الخارج

(٢١) نقول ان السبب القريب لإمكان موجود ما بالامكان من الخارج لا يمكن ان يكون سوى وجود علة فاعلة قوية عَلَى ايجاده والحال ان كل العلل الفاعلة التي نتوصل الى معرفتها بطريق الاختبار هي باجمعها حادثة · فاذاً لا بد من ان يكون من وراء كل هذه العلل موجود يقتضي لذاته ان يكون موجوداً بالفعل ويصلح ان يكون علة فاعلة · هو الله عز وجل · الفعل المحض والمحرك الاول للعالم · السبب الأسمى لامكان الموجودات بالامكان من الخارج · اه

قال كلونجن : كل شيء ممكن يقتضي خروجه الى الفعل موجوداً آخر لا يكون ممكناً محضاً بل هو بالفعل · وذلك لان الشيء الممكن لما كان يمتنع عليه الخروج الى الفعل من نفسه كان انه لا يخرج الى الفعل الا بفعل فاعل آخر والحال ان هذا الفاعل الآخر يمتنع عليه الفعل ما لم يكن هو بالفعل · ويبين انه ان لم يفعل فيستحيل عليه ان يصدر حقيقة ما ومن اجل هذا السبب ايضاً يمتنع عَلَى شيء ممكن ان يعطي نفسه الوجود بالفعل · ولا يزيل هذه الاستحالة تقدير ان الممكن اعطى نفسه الوجود بالفعل منذ الازل · فلا ننكر انه قد يتصور ان شيئاً ما اخرجه منذ الازل الى الفعل شيء آخر هو بالفعل · ومثل هذا قال به ارسطو وبعض الايمة المدرسيين · ولكنه من ضرورة الامتناع دائماً وفي كل حال ان موجوداً

يقظة بداهة وفطرة على انه كما ان في الانسان فطرةً يميل بها الى التلذذ بالاطعمة والاشربة والشهوة البدنية كذا فيه ميل فطري الى المعرفة كما قاله القديس توما · وان اول ما يتولى تدبير المعرفة في الانسان انما هو الاشياء الطبيعية وتقلبات حوادثها متتابعةً ·

٢ً ثم إذا بلغ الانسان سن الرشد وعلم المنافع التي جناها من استعمال فكره البديهي فانه يوقف متحرياً نظرَ انتباهه على بعض مواضيع معلومة يتوخى معرفتها على وجه اخص وحينئذٍ يقال إن معرفته مرادة ومدركة · فانك تراه حينئذ يبحث في الحوادث الحاصلة عن فعل العالم الجمادي وعن فعل الحياة النباتية والحياة الحساسة والحياة العاقلة ويقف على تاريخ الارض والانسانية مع ما في العالم من اجناس الموجود وتقلبات أحوالها · وان فكره هذا المراد والمنوي إذا انصرف الى جمع شتات المعلومات المختلفة المتعلقة بموضوع واحد صوري فاذا هو قد حصلت له العلوم الخصوصية توصل اليها فكره بطريق التحليل · لانه حصر وكده في فئة مخصوصة من فئات اشياء الطبيعة فأقبل على دراستها دراسة وصفية وتشبيهية واستقرائية انتقل الذهن فيها من ظهورات الطبيعة العارضة الى محل تلك الظهورات ومعروضها أو من المعلولات الى عللها ·

٣ً ثم اذا فرغ الذهن من هذا العمل فلا يلبث ان يخطر له راي اثقب وانفذ يحدو به الى البحث عن مطالب جديدة اذ يسأل نفسه في تلك المواضيع الصورية الخصوصية هل من سبيل الى الحصول على موضوع معقول مشترك اي هل من سبيل الى النظر الى مجموع فئات



تلك الاشياء المراقبة على انفراد واعتبارها من وجه واحد ليرى ما بينها من الاشتراك واذا وجد اشتراك بينها فهل من سبيل الى ضم تلك العلوم الخصوصية الى واحد يربطها جامع ذلك الموضوع المشترك وذلك تسهيلاً لفهم الحواصل التي افضى بنا اليها الفعل الاول التحليلي · ولما كانت العلوم الخصوصية لا تحير الى العقل سؤاله هذا كان من شأن الفلسفة ان تجيبه ·

اولاً ان الفلسفة تتعمد معرفة موضوع مشترك بين موجودات الطبيعة معرفة تجريدية ليتهيأ لها فيما بعد شرح تلك الموجودات وبيانها بواسطة ذلك الموضوع المشترك ناهجةً في ذلك منهج التأليف لانها تنزل من المبادىء الى النتائج · من العلل الى المعلولات ·

وثانياً انا نرى ان العقل يمكنه ان ينتزع تدريجاً من كل الاشياء التي شأنها أن تستقرأ موضوعاً ثلاثياً مشتركاً : الحركة والكمّ والجوهر · و بحسب هذه المواضيع الثلاثة قسموا الفلسفة الى علم الطبيعة والى علم ما بعد الطبيعة والى الفلسفة الاولى ·

ويراد بالحركة كل تغيير مطلقاً سواء كان ذلك التغير عارضاً أو جوهرياً ويسمى هذا الاخير بالاستحالة الجوهرية · فان علم الطبيعة بعد أن يدرك كنه طبيعة الحركة يتطرق نزولاً منها الى معرفة الحركات المختلفة للاجسام ويشرح هذه بتلك · ثم اذا قطعنا النظر صفحاً عن تغيرات الاجسام واستحالاتها نقف بازائنا خاصة اخرى مشتركة بين الاجسام هي الكمّ الذي هو موضوع علم الرياضيات بحسب تقسيم ارسطو · والكمّ يخالف الحركة من حيث هو مستمر في الجسم وغير

يوجد نفسه · هذا من المستحيلات المتناقضات لان الايجاد او الاخراج الى الفعل يقتضي لذاته الوجود بالفعل فاذاً اول كل الموجودات هو الموجود بالفعل لا الموجود الممكن · اه · وما عربناه عن كلوتجن هو خلاصة ما علمه القديس توما في كتابه ضد الامم ١ ف ١٦ (عن المطول)

## البحث الثالث

## في اساس الامكان من الداخل

### المطلب الاول

### في الاساس القريب

(٢٢) ان الماهيات التي نعرفها انما هي عبارة عن تآلف معلومات جملتها تقوّم كلاً غير مقسوم · فان وجد تآلف بين المعلومات المختلفة التي تقوم الماهية فحينئذ يقال ان تلك الماهية ممكنة بالامكان الباطن او الذاتي سواء اعتبرناها معدة للوجود الخارج ام لم نعتبرها كذلك لان الامكان الذاتي يعتبر مع قطع النظر عن اضافته الى الوجود

فاذا ما هو اساس الامكان الذاتي القريب في الاشياء الممكنة الجواب ان هذا الاساس مستفاد من الموجودات الحادثة الواقعة تحت اختبارنا [1] فانه اذا عرض لعين المراقبة موجود وانتزع منه العقل المجرّد

(١) م : قد تقدم ان الامكان الذاتي هو كون شيء بحيث يتصوره الذهن قابلا للتحقق اي الوجود الخارج والحال ان قبول شيء للتحقق يستلزم اولا وعلى وجه الاستقامة توافق المعلومات اوالصفات التي تتالف منها ماهيته وذاته والحال ان



معلوماته المقوّمة له فلا يخلو حينئذٍ أن تقوم بين تلك المعلومات نسب او تقابلات هي تقابلات الموافقة او المعاندة · وبديهي ان المعلومات المحققة الوجود في الاعيان هي معلومات متوافقة فيصح لنا القول لذلك ان ماهيات تلك الاشياء الوجودية هي ممكنة بالامكان الذاتي ·

ثم ان ماهيات شيئين او اشياء مختلفة قد تبين لنا متوافقة مع بعضها فنحكم بان هذه الماهيات ممكنة مثلاً رأيت هنا جبلاً ورأيت هناك ذهباً وتبين لي من المقابلة بين ماهيتي الشيئين المذكورين بشهادة اختبارهما انهما لا تتعاندان فساغ لي القول ان جبلاً من ذهب هو ممكن بالامكان الذاتي · فالحاصل من ذلك ان السبب القريب الشارح لإمكان الموجودات الذاتي انما نستمده من الموجودات الحادثة المحدقة بنا التي تقع او قد تقع تحت اختبارنا اذ يصح الاستدلال من الوجود الى الامكان ·

هذا ولناتينّ الآن الى البحث عن السبب الاقصى للامكان الذاتي فنقول ·

توافق الصفات او تعاندها متوقف عَلَى طبيعة الشيء وذاته لا عَلَى خارج عنه · فاذاً اساس الامكان الذاتي القريب هو نفس ماهية الشيء · (فرج)

———

واخذ اخذهم اغلب الايمة المدرسيين في هذه الاعصر الحاضرة قالوا :

ان السبب الشارح للممكنات وصفاتها انما هو مستفاد لنا عن ذات الله ليس غير و بينوا ذلك بقولهم :

اذا كان يوجد موجود واجب الوجود عالم منذ الازل بنفسه كما هو في ذاته و بالقياس الى ما يمكن ان يمثل به من الخلائق التي يفيض عليها الوجود عَلَى وفق ذاته غير المتغيرة فقد وجدنا ضالتنا وقبضنا عَلَى مفتاح اغلاق المشاكل التي تحصل عن صفات الممكنات مما لا تقوى الوجودات الحادثة عَلَى حله حلاً وافياً كما ظهر لك مما قدمناه · ودليلهم عَلَى ما قالوا هو انه عَلَى تقدير وجود موجود واجب الوجود ينتج:

«١» لو فرضنا عدم وجود كل موجود حادث وكل عقل محدود فيبقى الله الواجب الوجود الذي يمكن بالضرورة ان يفيض على غيره من الموجودات مثاله وشبهه ·

«٢» انه حينئذٍ يمكن شرح صفات الممكنات بمعارضتها بصفات الوجوديات عَلَى ان الممكنات تكون ممثلة وشبيهة بالموجود الواجب الوجود غير المتغير والذي هو المثال الاول والاسمى لكل حقيقة والذي لا يتحيز في مكان وزمان ·

«٣» انه لم يُعد حد لعدد الممكنات لاقتضاء الموجود اللامتناهي ان لا يكون لتمثيل صفاته حد ولا قياس ·

«٤» واخيراً ان وجود الله العلة الخالقة والعلة المثالية لكل مخلوق يثبت لنا باجلى برهان وجود ضابط مطلق وغير متغير وازلي يدبر



الوجودات ويرشدنا في احكامنا · فينتج اذاً ان ذات الله هي الاساس الكافي لكل الممكنات وصفاتها بل هي الاساس بالضرورة لانه اذا امتنع وجود هذا الاساس في الاعيان الوجودية المتناهية فليس من وراء هذه الوجودات الا الله فان لم يكن الاساس الكافي الذي نلمسه قائماً في الله فاين يكون ؟

## المسئلة الثالثة

## في خلل المذهب المتقدم

(٢٥) لم يخطر لنا عَلَى بال ان ننكر اننا نتوصل الى معرفة وجود الله بادلة من متأخر كثيرة واننا اذا عرفنا وجود الله فيمكننا ان نبين ان الله عز وجل الموجود العاقل الغير المتناهي يعلم بالضرورة مُثُل اعماله التي اوجدها او التي في اختياره ان يوجدها

نعم نقر بان الفيلسوف بعد اقامته هذا البرهان يسمو بعقله الى التصور الشريف الذي كان يحلو لاغوسطين و بونوتورا و بوسويت الهذيذ به والتامل فيه والذي يعبر عنه الكتاب بعبارة صريحة شديدة اللهجة هي : قد افاض الله من حكمته عَلَى سائر مبروآته · فلا نكير ان الفلسفة اذا كانت لا تبلغ الى هذه الدرجة من ادراك الاشياء بواسطة حكمة خالقها ادراكاً من وجه التأليف فهي ( اي تلك الفلسفة ) ناقصة غير كاملة · ولكن المسئلة التي يدور عليها بحثنا في هذا المقام ليست شرح الحقيقة من وجه التأليف بل شرحها من وجه التحليل وعليه فيكون تصوير مسئلتنا هنا هو

## المطلب الثاني

## في السبب الاقصى للامكان الذاتي ( عن المطول )

### المسئلة الاولى

### في تصوير المسئلة .

(١٢) يسوغ لنا عَلَى ما يظهر ان نبحث عن اساس للامكان الذاتي هو سابق لوجودات الاعيان وذلك:

«١» أن تصور الامكان منقطع عن تصور الوجود فلو فرضنا عدم وجود كل الاعيان الوجودية في العالم فلا ينتفي مع ذلك امكان وجود العالم بل تبقى عوالم ممكنة الوجود . وان قول من يقول بان تلك العوالم تبقى ممكنة لانني اقدر ضمناً وجود وفعلية العقل الذي يتصورها ممكنة هو قول غير ناهض لان الاشياء ليست ممكنة لانني احكم بانها متعقلة بل بالعكس اني احكم بانها متعقلة لانها ممكنة . قال القديس اغوسطين في ف١٢ من لـ٢ في الاختيار . ليس الحق فعل عقل من العقول اذ ما من احد من الناس يحق له ان يضيف الحق الى نفسه فيقول « حقي او حقك» بل يتعين عَلَى الجميع ان يقولوا بالاطلاق « الحق» . اه . ثم لو ازلنا ايضاً ان عقلي وعقل كل عاقل محدود هو معدوم لا وجود له فلا يزال متحققاً مع ذلك ان حجارة ونباتات وحيوانات وعقولاً هي ممكنة .

«٢» ايضاً ان صفات الامكان هي مباينة لصفات الوجود الا ترى



ان الاعيان الوجودية هي حادثة وخصوصية ومتغيرة ومتمكنة وموقوتة اي مقيدة بمكان وبزمان وبخلافها الماهيات الممكنة لانها ضرورية وكلية وغير متغيرة وليس امكانها محصوراً بقيود الزمان والمكان

«٣» ايضاً ان الاعيان الوجودية وعَلَى القليل ما كان منها معلوم الوجود عندنا محصورة عداً واما الممكنات فكمها لا يتناهى فاين تضع حداً لسلسلة ممكنات لا تحصر ولا تنتهي .

«٤» ليس الوجود دستوراً نحكم بمقتضاه بالضرورة عَلَى الممكن بل انما الممكن هو الدستور الذي نحكم بموجبه عَلَى الوجود كيف يكون وكيف ينبغي ان يكون . قال القديس اغوسطين : السنا نقول في كل يوم هذا الجسم مثلا هو اقل بياضاً واقل كمالاً في شكله مما كان يمكن ان يكون وليس لهذه النفس ما يجب ان يكون لها من الحلم والشجاعة . او ليس مثل هذه الاقوال شاهداً بوجود ضابط للحق هو فينا ولكنه فوق كل اشياء العالم وفوقنا نعلمه وليس بمكنة احد ان يحتكم فيه . اه .

او ليس ما قلناه الى هنا دليلاً واضحاً عَلَى ان الاعيان الوجودية الواقعة تحت الامتحان لا تكون سبباً كافياً لشرح الممكنات وصفاتها .

### المسئلة الثانية

### مذهب افلاطون وهو المذهب المعروف بالمذهب المثالي

(٢٤) ذهب افلاطون واتباعه ان الاساس الاخير للممكنات لا يمكن ان يكون غيرذات الله . وقال قوله كثير من الفلاسفة المتأخرين

هذا : هل يصدق القول بان صفات الممكنات تقتضي ايجاب وجود حكمة غير مخلوقة ؟

وعندنا ان هذا القول لا يصدق وعليه قد وضعنا القضية الاتية :

## المسئلة الرابعة

## في مذهب المدرسيين الحقيقي في اساس الممكنات

(٢٦) ان عبارة مذهب المدرسيين الحقيقي في اساس الممكنات هي القضية التالية .

« قضية ا » . ان المواضيع التي جردها العقل من اشياء الاختبار واجرى عليها فعل تحليله هي باعتبار النظام التحليلي السبب الكافي والاخير لشرح الممكنات وخواصها

« قضية ب » ان القول بان الله المثال الاول الضروري والازلي للموجودات هو وحده السبب الكافي لشرح الممكنات وخواصها هو قول مفض الى الاونتولجسم [1]

اثبات الشطر الاول من القضية

(١) م : قد فهمت من المسئلة السابقة ان محط بحث المولف على السبب الشارح للممكنات بالنظر الى النظام التحليلي لا بالنظر الى النظام التاليفي لانه اذا اعتبر النظام التاليفي فلا نكير ان ذات الله العلة الموجودة والمثالية لكل موجود هي السبب الشارح الاخير للممكنات وخواصها كما سوف ترى في المتن . وفي كل حال فهذه المسئلة الدقيقة التي يرى فيها المولف غير ما يراه جلة علماء مدرسيين فيها اشكالات كثيرة لم يقطع بها بعد ولكل من الفريقين براهينه يدلي بها ترجيحاً لرايه



اذا تيسر لنا شرح خواص الممكنات بواسطة المعاني المجردة والمحالة المستمدة من اشياء الاختبار وذلك مع قطع النظر عن اعتبار وجود الله فيثبت الشطر الاول من قضيتنا . والحال يتيسر لنا ذلك الشرح مع قطع النظر عن اعتبار وجود الله . فالكبرى يسلم بها وتثبت الصغرى بالتفصيل فنقول .

« ١ » يلوح في اول الامر ان الممكنات من خواصها ان لا تتعلق بشيء من الوجود الحادث . والحال ان شأن التجريد العقلي ان يوقفنا على الاعيان الوجودية بمعزل عن وجودها وعن تعييناتها وعن اللواحق التي تقارنها . فما من عجب اذاً ان تحضر تلك المعاني المجردة للعقل المفتكر بقالب ماهيات غير معينة للوجود او اللاوجود . وان قيل ان وجود العقل المتفكر هو في نظام الوجود شرط لا يتم بدونه فعل التجريد فنقول ولكن الموضوع المجرد لا يتضمن في جملة مركباته وجود العقل المجرد وعليه فليس من العجب ان يكون ذلك الموضوع متروكاً فيه النظر الى وجود عقل متفكر

« ٢ » اهم خاصة من خواص الممكنات انها ضرورية والحال ان اشياء الطبيعة ليست بضرورية وليست كذلك تصوراتنا ولا ما تتضمنه اذ يمكن تصور كون كل من الاشياء والتصورات معدوماً وحينئذٍ لا يصح ان تكون الاعيان الوجوديات والماهيات المجردة من حيث هي موصوفة

ويحلو للفيلسوف الوقوف على مثل هذه المناظرات التي توسع نطاق العقل وتشحذ الفهم وتزكي قوة الذهن .

بالضرورة اذ ليست الضرورية من خواصها · فان خاصة الضرورة لا تظهر للعقل ما لم تحلل الماهية المجردة الى مركباتها ونقابل هذه المركبات بعضها ببعض اذ لا يوصف بالضروري ذاتاً الا النسب القائمة بين صفات مثال مجرد سبق افتراضه وتحليله ·

انما الضرورة الذاتية في مثال ممكن تقتضي شرطين : اولها حصول ذلك المثال اعني تحققه ومشاهدته في الطبيعة او تصوره في العقل · وثانيها تحليله الى صفاته المقومة له ووجود التوافق والتآلف بين تلك الصفات · ويبين ان الشرط الثاني يتوقف على الاول ان رفعت هذا ارتفع ذاك · لان التحليل يستلزم وجود المحلل اذا اعتبرت مثالاً في حال تجرده ونشرت امام عين العقل طي ما يتضمنه من الصفات فيظهر لك من جهة ذلك المثال التام ومن الجهة الاخرى الصفات التي كشفها لك التحليل فترى ولا بد ان مضمون كلا الشيئين هو هواي واحد فتستنتج بالضرورة ان صفات المثال قابلة الاتحاد لوجودها متحدة في المثال التام · وما معنى قبولها الاتحاد الا كونها ممكنة معاً بالامكان المعي وهذا ما يعبر عنه عند ايمة المدرسيين بلفظ التآلف

وكما ان المثال المجرد هو متحد مع مجموع صفاته كذا الصفات المنطوية تحت تضمنه هي من حيث هي قابلة الاتحاد مع بعضها ممكنة معاً ويتقوم من مجموعها مثال كلي هو مبدأ الاتحاد · فيكون ان الضرورة القائمة في مبدأ الاتحاد هي نفسها قائمة في تألف صفات كل مثال من المثل المتحققة في الطبيعة او المدركة بالعقل



مثلاً رأينا او تصورنا الماء ( المثال التام ) وكنا عرفنا بطريق التحليل انه مركب من عنصرين مقومين هما الايدروجين والاوكسيجين بكم منهما معين وقابلنا العنصرين الواحد بالآخر باعتبار الكم من كل منهما ووجدنا انهما غير متعاندين بل متآلفان لتحقق تآلفهما في الطبيعة فنقول ان الماء تحقق وجوده في الطبيعة اولاً فانه ممكن وممكن بالضرورة :

واما معنى قولنا انه « ممكن بالضرورة » فهو ان تحقق وجود الماء او لم يتحقق فيبقى من المقررات انه يمكننا ان نتصور جسماً مائعاً مركباً من الايدروجين والاوكسيجين بكم كذا من المركبين · لاننا استفدنا من الاختبار معرفة المثال « الماء » وان المركبين الداخلين في تعريفه يؤالف بعضهما بعضاً اعني انه لا تعاند بين مركبيه بكم كذا ·

والحال ان فوات هذا التعاند انما يتوقف عليه الامكان الضروري في المثال المذكور · وان قيل : الماء ممكن بالضرورة وان لم يتحقق قط وجوده في الطبيعة وان فرض عدم وجود عقل يتصوره · فنجيب على تقدير عدم وجود الماء مطلقاً وعدم وجود عقل يتصوره فلا يكون القول بامكان الماء او امتناعه لا صادقاً ولا كاذباً الا اذا افترض وجود عقل غير متناهٍ يرى في ذاته اساس كل الممكنات ولكن افتراض وجود هذا العقل اللامتناهي هو افتراض ثبوت ما ينصب عليه البحث في مجادلتنا هذه ·

ويناسب ان نخصص بالامكان ما قاله القديس توما في الحق قال :

وان لم يكن عقل الانسان فيقال مع ذلك في الاشياء انها حقة وذلك بالاضافة الى العقل الالهي ( على تقدير ان وجود هذا العقل قد

سبقت معرفته ) واما لو فرضنا المحال فتُعقل عدم وجــود كلا المقلين فلا وجه لمعنى الحق بنوع من الانواع مطلقاً · اه ·

والخلاصة انه ما من ماهية ممكنة هي ضرورية بذاتهــا بالضرورة المطلقة وانما الشيء الضروري الوحيد هو قائم بضرورة تآلف او تعاند الصفات المقومات لماهية ما عَلَى شرط تحقق وجودها في الاعيان او سـفي ذهن الانسان · ونقول بوجيز العبارة ان ضرورة الممكنات هي ضرورة مقيدة بشرط النسبة بين مقوّمات الماهية · وكذا قل في عدم تغير الممكنات فان ثباتها ليس من قبيل الثبات المطلق بل من قبيل الثبات المقيد بشرط نسب ذلك التآلف او التعاند وايضاً الممكنات ليست كلية ولا ازلية الا بوجه سلبي بمعنى انها معتبرة بمعزل عن قيد الخصوص في المادة وعن قيد المظروفية في مكان او زمان ·

«٣» اما لا محدودية الممكنات او لا تناهيها فهــذا اساسه المثال المجرد ايضاً لان المثال المجرد المستمد من المحسوسات لتجافيه عن قيود المادة والخصوص والزمان والمكان اذا قوبل بالافراد المندرجة تحتــه يصح انطباقه عليها في كل زمان ومكان ومادة الى ما لا نهاية · والحال ان القول بان مثالاً ذاتياً صادق الانطباق عَلَى اية مادة كانت في كل زمان ومكان هو في حد القول بانه ممكن في كل زمان ومكان و بلا تناهٍ اعني انه ممكن بغير حد لامكانه ولا نهاية · ولمعترض يقول : عَلَى تقدير ان النسب سـفي الماهية المجردة بين مركباتها التحليلية ليست ازليــة الا بالمعنى السلبي او ليس متعلق تلك الماهية المجردة او الشيء التي تدل عليه في خارج الذهن



هو بمعزل عن قيد الزمان بالمعنى الوضعي اي الثبوتي او حقيقة · فنجيب وفي هذا الكلام ايضاً عودٌ عَلَى الاختلاط والاشتراك في المعاني لان متعلق الماهية المجردة هو مستفاد من الاشياء المحسوسة الواقعة تحت التجربة و بيّن ان هذه الاشياء وجودها مقيد بزمان · نعم نسلّم بانه لو قُدر وجود موجود واجب الوجود واوتينا ان نشاهد في ذاته المُثل الممكنة التي يعلمها هو بالضرورة لكان من المقرر اننا نرى ممكنات هي ازلية من قبيل الازلية بالمعنى الثبوتي · ولكن هل يوجد هذا الموجود وهذه مسئلة باقيــة تحت البحث حتى لو فرضنا وجوده فهل نحن نشاركه في علمه غير المتناهي الذي يعلم به الممكنات الازلية · ومن ثم فان ازلية الممكنات لا تزال بالقياس الينا ازلية سلبية وشرطية ·

«٤» واخيراً ان الماهيات المجردة ليست هي مُثلاً في الخارج سابقاً وجودها وجود الاشياء المحسوسة ووجود تصوراتنا وانمــا تلك الماهيات هي صنعنا كما هي صنعنا المبادىء المبنية عليها اي ان الامكان من الامور الاعتبارية ·

«٥» النتيجة : فيتحصل مما قلناه الى هنا في اثبات الشطر الاول من قضيتنا ان الممكنات وخواصها نجد لها وجهاً شارحاً كافياً في الاشياء الواقعة تحت الاختبار ومختصر دليله ان العقل يقوى على تصور الاشياء تصوراً مجرداً ثم عَلَى تأمل تلك المُثل المجردة وان التحليل الذهني يفضي به الى الاكتشاف في تلك الاشياء عَلَى نسب كلية وضرورية ومعتقة من قيود الخصوص والمادة والمكان والزمان وان هذه تصير عندنا بمنزلة قواعد للاشيا وضوابط

للاحكام على ان تصورنا لتلك المُثل على سبيل التجريد قد الفته النفس وانست به حتى صار عادة فيها فتفعله من دون ان تشعر به بل كادت تخاله ليس من صنعها فلا تذكر اصل صدوره

### (٢٧) إثبات الشطر الثاني من القضية

ان القول بان الله المثال الاول الاصلي والضروري والازلي للموجودات هو وحده بذاته السبب الكافي لشرح الممكنات وخواصها هو قول مُفضٍ الى مذهب الاونتولجسم [1] افضاء منطقياً.

قد اثبتنا انه ليس من الضروري في شرح الممكنات وخواصها الصعود الى الله المثال الاول والازلي للموجودات. والآن نقول انه لا يمكن التشبث بمثل هذا القول من دون السقوط في مذهب العيانية. واليك البرهان عليه.

(١) م: الاونتولجسم لفظة يونانيه مركبة من انتس (موجود) ولوغس (كلام) اي الكلام في الموجود وسمي علم الكلي او علم الموجود عندهم بالانطولوغي. وخاتمة isme تدل على المذهب الفلسفي. فيكون الانطولوغسم مذهباً فلسفياً يبحث عن الموجود الكلي هذا في الاصل. ثم صرفوه للدلالة على مذهب فلسفي يزعم اصحابه ان الانسان يعاين في الله راساً و بلا واسطة موضوع تصوراته. واظن ان لفظ المعاينية نسبة الى المعاينة صالح للتعبير عنه والاولى ان نسميه عيانية نسبة الى عيان مصدر عاين. وعاين شيئاً راه بعينه. والعين تطلق على الشيء او ذات الشيء ونفسه. فيكون لفظ العيانية في العربية مطابقاً لقولهم Ontologisme لتضمن لفظهم عين الموضوع المرئي كما يتضمنه قولنا عاين ولم نستعمل له لفظ المشاهدة لان المشاهدة يعبر عنها عندهم بلفظ Intuition ودلالتها على الفاعل اقرب من دلالتها على الموضوع. والله اعلم



«١» لكي تدرك نسبة التماثل بين شيئين لا بد لنا من معرفة طرفي تلك النسبة وعليه فلكي ندرك مماثلة الاشياء المخلوقة والقابلة ان تخلق لمثالها الاول الالهي ونستنتج من ثم ان هذا المثال الالهي هو السبب الشارح لخواص تلك الاشياء فلا بد لنا من معرفة كل من الاشياء المخلوقة او القابلة للخلق ومعرفة مثالها الاول الذي خلقت اوقد تخلق على شبهه وشاكلته

والحال اننا لا نرى ذلك المثال الاول الالهي وانما الزاعمون بانهم يعاينون الله هم اصحاب مذهب العيانية

فاذاً لما كانت تفوتنا معرفة التماثل القائم بين هذه الاشياء ومثالها الاول كان ان المثال الاول الازلي لتلك الماهيات المحدودة لا يكون بالقياس الينا سبباً شارحاً لخواص تلك الاشياء.

قال دون سكُت في هذا الصدد كلاماً مليحاً بليغاً قال: ان المماثلة بين الاشياء المخلوقة ومثالها غير المخلوق لا يمكن ادراكها الا بعد سبق ادراك ذلك المثال لان الاضافة لا يمكن تعقلها الا بعد تعقل طرفيها المضاف فاذاً يكذب القول بان المثال الازلي هو سبب المعرفة. اه.

«٢» لو سلمنا على سبيل المجاراة ان الضرورة اللاصقة بالممكنات هي ضرورة مطلقة لا اضافية الى النسب كما بينا للزم ان يكون محل هذه الضرورة شيئاً مطلقاً اذ ان الخاصة المطلقة لا تلزم الا ملزوماً مطلقاً والحال ليس من موجود محدود ومتناهٍ موصوفاً بانه موجود مطلق فاذاً ينبغي لمحل ضرورة الممكنات اي للموجود الذي تلازمه هذه

الضرورة ان يكون هو الموجود اللامتناهي الواجب الوجود وحينئذٍ كل
من رأى ضرورةَ الممكنات فلا بد له ان يرى هذه الضرورة متحدة مع
الموجود اللامتناهي الواجب الوجود وعليه فيكون القول بان الله هو
السبب الشارح للمكنات يفضي بقائله الى مذهب العيانية افضاء منطقياً

«٣» ايضاً هذا الامكان الذي يسمونه الامكان الوضعي او الثبوتي
و ينحلون نسبته الى الاشياء الممكنة ولزومه لها بمعزل عن الموجودات
الحادثة وعن التصورات المجردة يستلزم ( اي هذا الامكان ) وجود محل
فنسألهم في هذا المحل ما عساه يكون · انه ان لم يكن شيئاً من اشياء
الاختبار ولا موضوعاً من مواضيع التصور فلا يمكن ان يكون سوى
الموجود الالهي · وحينئذ فهم ناشبون في شباك مذهب العيانية

والنتيجة من كل ما تقدم :

« ١ » ان السبب الكافي لشرح الممكنات وخواصها انما هو في
نفس الاشياء التي يقع عليها فعل تجريد العقل وتفكره

«٢» ان القول بان السبب الشارح المذكور لا يمكن ان يكون
الا في الله الواجب الوجود والحكمة الغير المخلوقة وذلك باعتبار نظام
التحليل وطريقته هو قول ساقط ومناقض لقواعد المنطق والصواب فتأمل

## المسئلة الخامسة

### نظرة تأليفية في الذات الالهية من حيث هي اساس الممكنات

(٢٨) قد تقدم ان ماهيات الاشياء الواقعة تحت الاختبار اذا
اعتبرت في صورتها المجردة فهي السبب الكافي والضروري لشرح الممكنات



وخواصها عَلَى ان الائمة المدرسيين قد تمكنوا من ترجيع حواصل الطريقة
التحليلية توصلاً الى ذات الله وضرورة كونها قابلة لان تمثل وتشبه
وذلك عَلَى نحوٍ من التأليف اصطلحوا عَلَى تسميته بطريقة régressive اي
طريقة الدور الرجوعي [1] · فان العقل بعد ان يتأدى بطريق التحليل الى
اثبات ان الله تعالى اسمه هو مبدىء العالم وانه عاقل وغير متناهٍ كان من
البديهي انه يعتبره علة مثالية لكل مبروآته ومثالاً اول واسمى لكل
الممكنات ·

الا ان هذا القول ولئن كان في مكانة من الصدق فلا يجب ان
نعلق عليه هماً عظيماً وشاناً بالغاً · وذلك لان معرفتنا الموجود الالهي من
حيث هي اي من حيث حصولها لنا من طريق السلب والتشكيك
فلا تفيدنا الفائدة التامة المطلوبة لفهم خواص الممكنات لحصول هذا
الفهم فينا من طريق مقابلة التضاد لان الانسان وان بلغ شاواً عظيماً في
العلم المتافيسيقي فاجلُّ ما يدركه من النسب الكائنة بين الله وعالم الممكنات
انما هو معرفة غامضة ومبهمة اذ يستغلق عليه ما بين الطرف المشكك
الاصلي والطرف المشكك الفرعي من شدة الارتباط والتشابه فتأمل ·

### حواصل ما تقدم تقريره

(٢٩) ليست الاشياء ممكنة بالامكان الذاتي لانها معقولة ( اي
شأنها ان تعقل ) وانما هي معقولة لانها ممكنة ذاتاً · وذلك لوجوب تقدم
كون الشيء متصوراً ( اي شأنه ان يتصور ) عَلَى تصوره اذ لا يتعقل

(١) م : طريقة الدور الرجوعي يعبر عنها العرب بقولهم عود عَلَى بدء ·

او الجزئي الحقيقي وهذا الاعتبار من قبيل الاعتبار المنطقي الذهني

وثانيها ما هو السبب المقوم للفردية او التشخص وهذا من قبيل الاعتبار الوجودي الصوري

وثالثها ما مصدر الخواص المشخصة له او ما هو اصل فرديته وهذا هو الاعتبار المعروف بالاعتبار النشيء génétique وقد علقنا المطالب الآتية لبيان هذه المسائل · واعلم ان الاعتبار المنطقي لم يكن هنا مقامه ولكننا دفعاً لسوء التفاهم والاوهام نقول فيه هنا كلاماً موجزاً ·

## المطلب الاول

### في ان ابعاد الامتداد في الجسم التعليمي هي العلامة الاصلية التي يعرف بها الفردي [1] او الجزئي الحقيقي

(٣٣) ان المشاعر تدرك الافراد وتميزها · لا نكير ان الصفات المدركة بالنظر والسمع والشم والذوق هي من المساعدات القوية في تميز اشياء الطبيعة · لكن هذه الصفات هي مستندة الى الكم او الممسوحية ·

اننا نعلم بشهادة الاختبار ان ما نميز به شيئاً عن آخر من اعيان الطبيعة انما هو ممسوحية او مقدار تلك الاعيان والصفات المستندة اليها

(١) م : نريد بالفردي المشخص او الشخص والتشخص · جوهر واحد او موجود غير منقسم في ذاته ومنفرد عن غيره · فكونه واحداً ومشاراً اليه بهذا وذلك يفصله عن غيره اعني انه بما انه واحد لا يختلط بغيره فلا يتصور مثلاً ان سقراط يكون متحداً باحد آخر ليس بسقراط · وكونه سقراط يجعله منحازاً عن كل من سواه · فما يكون به الشيء مشخصاً نعبر عنه بلفظ التشخص والفعل الذي يجعله مشخصاً هو التشخيص



واللاحقة بها كالابعاد والوضع والشكل والتمكن في الخلاء تمكناً معيناً ثم عمرها ثم وجودها في زمن معين

مثلاً نميز بين سنديانتين قريبتين قائمتين في غاب من لون اوراقهما · ولكن قبل ذلك من محلهما ومكانهما وعلوهما وضخامة جذعهما وشكل اوراقهما الى غير ذلك من الصفات الحاصلة عن الممسوحية [1] والمقدار او الامتداد · وكذا العقل يوافق الحواس في طريقة التمييز هذه لانه لما كان لا يقوى على استطلاع ذات الاعيان بقي ان لا يميزها الا بخواصها · والحال ان الخاصة الاساسية في المادة او عرضها الاول هي الكمية وهذه هي معروض باقي الاعراض · ومن المحقق ان الممسوحية لا تقوم الفردية لان الفرد جوهر والممسوحية عرض ويمتنع ان يكون العرض مقوماً لجوهره ولهذا قلنا ان الممسوحية ولواحقها هي بالقياس الينا علامات اولية نميز بها الافراد عادة بل هي اخص الدلائل التي ترشدنا الى معرفة المشخص فبقي ان نرى بمَ تتقوم الفردية فنقول ·

## المطلب الثاني

### في ان السبب الصوري لفردية موجود ما هو هويته نفسها [2]

(٣٤) «١» اذا عرفنا ذات موجود قائم بذاته من موجودات

(١) م : وحصروا هذه المميزات في سبعة: الصورة والشكل والمكان والزمان والاصل والوطن والاسم · ومرجع ما سواها الى واحد منها ·

(٢) م : صورة المسئلة : اذا تميز بطرس عن بولس وكلاهما انسان تميزاً صوريا يكون به كل منهما منفرداً عن الاخر ولا يكون الواحد منهما هو الآخر

يستلزم الوقوف عَلَى بعض معلومات من علم العالم ولهذا علقنا البحث الثاني

## البحث الثاني

### في بعض معلومات تمهيدية من علم العالم عَلَى وفق الفلسفة المدرسية

(٣١) ان الجسم بحسب تعليم المدرسيين هو مركب من عنصرين مقومين الاول ثابت مستمر هو الهيولى والثاني يقع فيه التعاقب هو الصورة . فالهيولى عنصر جوهري غير متعين مطلقاً ولكنه قابل من ذاته للتعيين و يحصل عن تألُّقه مع الصورة الجوهرية الخاصة ما يعرف بالجسم واما الصورة فهي العنصر الجوهري المعين ( بكسر الياء )

وان الهيولى والصورة الجوهرية تتوقف كل واحدة منهما عَلَى الاخرى توقفاً ذاتياً بحيث يمتنع وجودهما إلا مؤتلفتين معاً . والجوهر التام وحده له خواص واول هذه الخواص الكم .

والكم يتوقف ذاتاً عَلَى تناسق أجزاء الجسم وترتبها الباطنين ويحصل عن الكم الباطن «١» ما يعرف بالمسوحية او الابعاد الممسوحة والمقدار . والمسوحية هي ظهور الكم ظهوراً خارجاً «٢» الانقسام «٣» التمكن اي التحيز في مكان وهذا باعتبار المجرى الطبيعي في الاشياء

ثم خواص الكيف في الجسم تفترض الكم فيه فهي ( اي خواص الكيف ) فعل الكم ولهذا نرى الايمة المدرسيين قد سموا الكم بالعرض الاول في الجوهر الجسمي .

ثم اعلم ان الكم الذي هو خاص بالجسم ليس واحداً مطلقاً وانما



يلحقه تفاوت وتغيير لا يتجاوز بعض حدود . فان كل نوع من انواع الاجسام له حد في الصغر الكمي ينتهي اليه و يستحيل عليه استحالة طبيعية ان يتجاوزه وكذا بالعكس اي ان له حداً في العظم والنموّ الكمي تنتفي نوعية طبعه اذا تخطاه . وكذا قل عَلَى سبيل الاستنتاج في الكيف في المركب فانه اي الكيف المذكور يقبل التفاوت ضمن حدود لا يتخطاها من الشدة والخفة

## البحث الثالث

### فحص فلسفي في المشخص الفردي (١)

(٣٢) ان الفلسفة تبحث عن المشخص من ثلاثة اوجه لانها تحري الجواب عَلَى هذا السؤال وهو كيف ان الموجود المدرك مجرداً يكون هو مشخصاً فردياً وهذا السؤال لا يجاب عليه جواباً مستوفياً الا اذا اعتبرناه من اوجه ثلاثة : اولها ما هي العلامات التي يعرف بها الفردي او المشخص

---

(١) م : زعم افلاطون ان الكليات او الماهيات المجردة التي هي متعلق تعاريفنا لها وجود في خارج النفس وان الاشياء المحسوسة هي جزئيات مشاركة لها في ذاتيتها ولكن هذا الزعم يخالفه الاختبار اولاً لانه ليس من شيء هو في الطبيعة كلياً شاملاً وانما هو مشخص وثانياً لانه لا يقال بطرس شريك في الانسانية بل يقال بطرس انسان . وهنا يعرض لنا سؤال وهو ما الفرق بين الماهية الكلية المجردة و بين الماهية المحققة في الوجود الخارج وعَلَى هذا المطلب يدور الكلام في هذا البحث وفي ما يليه في المتن وخلاصة الجواب هي هذا : ان الماهية المشخصة هي الماهية المجردة مع زيادة ثلاثة اشياء خواص مشخصة واعراض متغيرة ثم الوجود الخارجي . والماهية المجردة من حيث هي كذا لا وجود لها في الذهن فان لم يكن ذهن فلا ماهية مجردة ولا امكان

الطبيعة ثم شئنا ان نحمل عليه تلك الذات المنتزعة منه فيظهر لنا عَلَى وجه التحقق ان تلك الذات لا تتضمن خواص ذلك الموجود الفردية المشخصة بل صفات هي مشتركة بينه وبين سائر افراد نوعه اذ يصح ان تحمل عليه وعليها عَلَى وجه التواطؤ [1] وعليه كان من البديهي ان يتبادر الى العقل هذا السؤال : ما الذي يجعل هذه الذات الكلية « الانسانية مثلاً » مشخصة مفردة او جزئياً حقيقياً · الذات المجردة من حيث هي كذا لا وجود لها الا في الذهن المجرد واما في الوجود الخارج او في الاعيان فانما هي ذات حقيقية متصفة بتعينات خصوصية مفردة انتزعها عنها العقل عند تجريده ولكنها هي في ذاتها مشخصة فردية · فما هي اذاً المعينات المشخصة التي قطع العقل نظره عنها عند تعقله الماهية فالجواب هي تعينات فردية مشخصة من تعينات الكم والكيف ثم فعل الوجود · عَلَى ان الماهية هي في واقع الامر متعينة بهذه التعينات مثلا المادة في سقراط هي هذه المادة

(١) م : مثلاً لو عرفنا في هذا الواقف امامنا الآن في هذا المكان ذاته وماهيته التي هي الانسانية ثم شئنا ان ننسب اليه هذه الذات المجردة فنقول هذا انسان بلفظ النكرة فقولي انسان يدل عَلَى ذات مجردة عن المشخصات الفردية بدليل صحة حمل هذا اللفظ عَلَى غيره من نظرائه في الانسانية فنقول مثلاً بولس انسان و بطرس انسان الخ · والقول صادق في جميعها فاذاً ليس هذا المحمول « انسان » يتضمن شيئاً من المشخصات الفردية ولكنه يتضمن المميزات النوعية والا اي لو انه يتضمن المشخصات الفردية ) لاستحال الصدق في قولي و بطرس انسان · لان الافراد تتماثل وتتشابه ولكنها لا تتحد فلا ينسب احدهما الى الآخر بالهو هو او بالاتحاد الفردي والا لم يكن كل واحد من الافراد واحداً متحازاً بل وقع التناقض بين قولك فرد غير منفرد ·



المعينة هذا البدن هذا اللحم هذه العظام والانسجة والشرايين ونفسه هذه النفس اعني انه هوية واحدة بعينها تجعله يكون هو سقراط انساناً حيواناً جوهراً موجوداً · وان سؤالنا ماذا يجعل هذا الموجود مشخصاً فردياً لا يمكن ان يجاب عليه الا بهذا القول هو مشخص لانه كذا اي هو مشخص بهويته اعني لانه هو هو وليس لنا ان نحير الا بهذا الجواب لا نتخطاه الى ما وراء ذلك · قال ارسطو : السؤال عن الانسان لماذا هو انسان سؤال خالٍ من المعنى وكذا السؤال عن هذا الانسان لماذا هو هذا الانسان سؤال لا معنى له ( م: بين البشر ) فهو هذا الانسان لانه هو هذا الانسان اي مشخص بهويته كما قلنا

«٢» ولا يكون سبب تشخصه هو وجوده لان تشخصه لا يقوم بفعل وجوده لان ذاته المشخصة سابقة لفعل وجوده سبقاً بالطبيعة ووجوده ان هو الا خروج ذاته الى الفعل عَلَى ما هي عليه قبله والوجود لا يضيف اليها الا الحصول الوجودي · هذا فضلاً عن اننا لا نرى في الطبيعة الوجود بل الوجودات المتعددة بل قل اشياء موجودة ( م: اي اشياء مشخصة حاصلة في الوجود ) وحينئذٍ يرجع علينا هذا السؤال وهو : وهذا الوجود ماذا يجعله يكون هذا الوجود : فيرى ان السؤال تغير صورةً ولكنه لم يؤت عَلَى حله ولا احار العقل المجيب بجواب شافٍ · ثم لا يصح ان يقال ان عرضاً ما هو مقوم للتشخيص لان العرض يفرض سبق الجوهر وهو لاصق به حالٌ فيه فلا يمكن ان يكون مقوماً من مقوماته · فضلاً عن ان العرض المشخص يلزم ان يكون هو مشخصاً وحينئذٍ يقال

تصور بلا متصوَّر ( بفتح الواو ) اعني بلا متعلق للتصور ·

فاذا العقل تصور موضوعاً وحلله ورأى ان مفهوماته متآلف بعضها مع بعض فيصح القول حينئذ ان متعلق تصوره ممكن ذاتاً ومن ثم فهو متعقل ( بالفتح ) · واما ان كانت مفهوماته متعاندة ينافي بعضها بعضاً فتكون غير متعلقة · لان العقل يمتنع عليه ان يتصور موضوعاً مولفاً من متناقضات · نعم يمكن ان اتصور موضوعاً حياً وان اتصور موضوعاً لاحياً ولكنه من المستحيل طبعاً ان اتصور موضوعاً حياً لا حياً معاً · فينتج من ذلك وجوب سبق الامكان الذاتي في الشيء لمتعقليته ( اي لكونه متعقلاً ) ولو سبقاً في الذهن ·

واما الامكان الخارجي في شيء فهو ان يكون فيه قوة الوجود اي قابليته للخروج الى الفعل · فانما الوجود هو حصول الماهية عَلَى الفعل فالوجود اذاً يفترض ماهية تقبل فعل الوجود وعليه كان الامكان الخارج لشيء يتوقف توقفاً ذهنياً عَلَى الامكان الذاتي القابل للوجود وكذا الامتناع الخارج هو مسبوق في اعتبار الذهن بالامكان الذاتي · وبوجيز العبارة ان متعقلية الشيء وامكانه الخارج كلاهما لاحق للامكان الذاتي لا سابق له · ( عن المطول )

## ✻ الفصل السادس ✻

### في تحليل الجوهر الاول عَلَى وجه التفصيل

### البحث الاول · في الترتيب الذي تساق عليه المواد التابعة

(٣٠) قد رأيت فيما تقدم انا حللنا الموجود القائم بذاته الواقع



تحت الحس والذي هو الموضوع الاولي لمباحث علم الكاي النظرية تحليلاً اولياً افضى بنا الى تمييز شيئين في ذلك الموضوع وهما فعل الوجود الذي نقوم ونتحقق به الذات ثم الذات التي تخرج الى الوجود بالفعل · ثم انا اعتبرنا هذه الذات من وجهين من وجه أنها مقطوع فيها النظر عن الوجود التحقق وسميناها الماهية · ثم من وجه أنها منفيٌّ عنها الوجود وهي الذات الممكنة محضاً · والآن نستقص مسئلة هذا التحليل الاوّلي فنقول :

لما صرفنا العناية الى استعراف الموجود القائم اي موضوع اختبارنا وضعنا هذا السؤال : ماهو · والجواب عليه أفادنا معرفة ذات الشيء · الا ان الذات التي عرفناها هي في حالة التجريد فيها صفات مشتركة بين كل افراد الجنس والنوع والحال ان محل الاختبار الذي هو موضوع بحثنا المتافيسيقي ليس مجرداً بل مؤلفاً · هو فردٌ متشخص · وعليه فيتبادر الى الذهن من طبعه سؤال آخر هو : ما عسى ان يكون في هذا الموجود المبدأ الذي يجعل المثال النوعي متشخصاً فردياً كأن تقول في الانسان مثلاً الذي يتصوره العقل جوهراً جسمياً حياً حساساً عاقلاً عَلَى وجه مجرَّد من غير تعيين كيف يكون هو هذا الانسان المركب من جسمٍ حيٍّ حساس ومن نفس عاقلة هما خاصان بهذا الفرد من افراد النوع لا يمكن ان يشاركه فيهما غيره · وهذا هو السؤال الاول · ثم يتبعه سؤال ثانٍ هو : ما النسبة بين ما عرفناه في الشيء من ذاته ووجوده اعني النسبة بين ذات الفرد ووجوده هل بينهما فرق وما هو هذا الفرق · والجواب على هذا

ما السبب الذي هو من اجله مشخص · فان كان هذا السبب المشخص
خارجاً عنه حصل التسلسل · وان كان فيه فما المسوغ الى التسليم بان
تشخص العرض قام فيه بما هو او بهويته وانكار ذلك في الجوهر اعني
لماذا لا يكون في الجوهر من قوة التشخيص ما قدر وجوده في العرض ·
وسؤالنا هذا في التشخص جارٍ على الجواهر المادية واللامادية وهي التي
يسميها المدرسيون الصور المنفصلة القائمة بذاتها · فان الجواهر الروحانية
البحتة التي يبحث عنها في علم اللاهوت لها هي ايضاً فرديتها وتشخصها
الخاص بها · فان الملاك الذي حرس طوبيا هو هو روفائيل لا غيره
فردي واحد وهو من حيث هو اذا اجتمع مع غيره من الملائكة حصل من
ذلك المجتمع عددٌ وعليه فان روفايل انما هو حاصل على ما يعرف بالوحدة
العددية · فتشخص الشيء اذاً قائم بهويته نفسها · وها هنا يعرض لنا
سؤالان اولهما ما هي الاركان المقومة للتشخص اعني ماذا يشترط لشيء
ليصح وصفه بالتشخص · وثانيهما ما السبب في ان نوعاً واحداً بعينه يندرج
فيه افراد مشخصة متعددة اعني كيف تتعدد الجزئيات الحقيقية في نوع
واحد فنقول :

## المطلب الثالث

## في الاركان التي يقتضيها بالذات تقوم الشخص

(٣٥) «١» الشخص عند المدرسيين موجود غير منقسم
في ذاته ومنفصل عن الاغيار · فالشخص اذاً هو جوهر واحد هو
هذا هو ذاك المعين · وبما انه واحد فهو ممتاز عن غيره من الجواهر



ولكن اليس من سبب باطنٍ لهذه الوحدة التي تجعل الشخص كلاً
واحداً وجوهراً قائماً ممتازاً عن غيره من الجواهر الجزئية · فالجواب ان
السبب الاولي لذلك انما هو ان الجوهر الشخصي هو تام في ذاته كافٍ
لذاته غير محتاج الى غيره في وجوده وفعله · ولما كان الشخص ما هو
كافٍ لنفسه كان انه كلٌّ موصوف بالوحدة وممتاز عن غيره بحيث لا
يشاركه شيء آخر ولا يطلق هو على غيره من الموجودات · فهذه صفات
يمتاز بها الشخص عن العرض وعن الاجناس والانواع وعن الاجزاء المقومة
وعن الاجزاء المتمة للموجود وذلك لان كل ما ذكر من الحقائق المختلفة
اي العرض والاجناس والاجزاء ليس يقوم بذاته وليس كافياً لنفسه او
مستغنياً عن الاغيار بل هو محتاج بالضرورة ان ينسب الى الاشخاص او
الى محل معين مشخص واليك بيانه :

«٢» ان الشخص جوهر واما العرض فهو موجود في الجوهر
لازم له لا بدّ من نسبته اليه · فانه موجودٌ موجودٍ فليس يطلق اذاً
عليه اسم الشخص فليس من يقول بان الحركة مثلاً والكم والشعور شخص

«٣» اما الاجناس فهي مقولة على الانواع والانواع مقولة على
الافراد وليست الاجناس قائمة بنفسها بل مقولة على الانواع وكذا هذه
غير موجودة في ذاتها بل في الافراد الجزئية التي هي محلها فليست اذاً
الاجناس والانواع فيها خاصة اللااشتراك مع الغير · والحال المقولية
والمحمولية على الغير تنافي التشخص لان التشخص عدم الاشتراك وعدم
المحمولية على الغير وقد اصطلح المدرسيون على تسمية الاجناس والانواع

بالجوهر الثاني بمقابلة الجوهر الاول وعرفوا هذا الاخير قالوا هو المحل الاخير والموضوع الاخير الذي لا يحمل علَى غيره ويحمل عليه غيره · والجوهر الاول وحده هو الشخص او الجزئي الحقيقي

«٤» اما الاجزاء مقومة كانت او مكملة فانها تقال بالاضافة الى الكل او الشخص فليس مفهومها ينفي مفهوم الاشتراك كما هو مفهوم الشخص الذي ينفيه فليست اذاً الاجزاء يتقوم منها علَى انفراد موجود هو من طبعه ممتاز عن غيره · فاننا نعتبر في الانسان مثلاً اما عنصريه المقومين: النفس والجسد واما الانسان من حيث هو انسان فليس الجسد فيه انساناً وليست النفس انساناً · وهي اي النفس وان انفصلت عن الجسد فيبقى فيها استعداد باطن للاتحاد بالجسد علَى انها صورته بالطبيعة وعليه فمفهوم النفس لا ينفي مفهوم الاشتراك بحصر المعنى ومن ثم فليست النفس شخصاً او اقنوماً اذا اردنا بالشخص او الاقنوم معناه الحقيقي الحصري لان التشخص هو كنتي مفهوم الاشتراك اعني انه يصدق بطريق الاستقلال على الاشياء الجوهرية الطبيعية من حيث اعتبار كليتها اي من جهة ما هي كل تام [1]

(١) والاقنومية في اصطلاح اللاهوتيين تقتضي فوق ذلك ان لا يكون الجوهر المشخص مشتركاً بين اقانيم كثيرة ممتاز بعضها عن بعض ولا متخذاً من اقنوم الهي فان الايمان يعلمنا ان الطبيعة الالهية التي هي واحدة بالوحدة العددية ومشتركة بين الاقانيم الثلاثة ليست من حيث هي هي اقنوماً رابعاً و يعلمنا ايضاً ان الطبيعة الانسانية التي اتخذها الاقنوم الثاني من الثالوث الاقدس ليست اقنوماً ·



«٥» ينتج من ثم ان الشخص وحده فيه هذان الكمالان وهما ان يقوم بذاته كافياً لذاته وان لا يحتاج ان ينسب الى غيره ويخصص به او يحمل عليه فالشخص تام من حيثية جوهريته وهو تام بالنتيجة من حيثية فعله فان كل جوهر لما كان معداً للفعل فانه يؤتى من الحقيقة ما يناسب ما يتعين عليه القيام بفعله في الطبيعة · فكل موجود هو من اجل عمله · والشخص يطلق عليه في عرف الفلاسفة اسم الجوهر التام او ( ابستزي) [1] وان كان عاقلاً فيسمى اقنوماً · فتكون الاقنومية هي الكمال الذي يكون به الموجود الناطق تاماً بذاته غير محتاج ان يشترك معه غيره او يتعلق بغيره لوجوده وفعله

الا ترى انه يقال عادةً عندهم اثبتَ فلان اقنوميته sa personnalité ويريدون به انه اثبت انه هو هو وابان اصله واوضح عن استقلاله وعدم تعلقه بغيره كما في عرف العموم

واما باعتبار المعنى الادبي فالاقنومية كون ناطقٍ ما هو اهلاً لان يدبر نفسه ويوجهها الى بلوغ غايتهِ

واما باعتبار معنى الشرع فالاقنومية كون الانسان وليَّ امرهِ متصرفاً في امره وفي شؤونه وبخلافه العبد فانه رقيق ومملوك لغيره غير وليّ نفسه وهو اذاً في حكم الشيء ·

(١) م: ابستزيه Hypostasis لفظة يونانية ونسمى عند اللاتين Suppositum و Subsistentia ويعرّفون الابستزي بقولهم هي آخر تمام للموجود يكون به هذا الموجود كفوءاً لانجاز افعاله ومبدأً لخواصه · اه ·

وقال بويس الاقنوم جوهر شخصي من افراد الطبيعة الناطقة ·

الى هنا في المشخص الفردي باعتباره الصوري فلنبحثن الان عن المشخص المذكور من حيث الاعتبار النشئي [1] فيه فنقول :

## المطلب الرابع
## في مبدأ التشخص واولاً تصوير المسئلة

(٣٦) نبحث في المركبات التي يتألف من مجموعها كلٌ تام في ذاته غير مشترك فيه غيره وهو الذي يطلق عليه اسم الشخص هل منها اي من تلك المركبات مركب ينسب اليه بوجه اخص تشخيص الماهية المؤلفة اعني هل من تلك المركبات ما هو مبدأ او سبب باطني لتشخص الماهية المفردة

اننا نرى أن في النوع الواحد كالانسان مثلاً افراداً كثيرة عدداً فبطرس و بولس مثلاً لهما طبيعة واحدة انسانية ولكنهما جزئيان من جزئيات النوع الانساني ممتاز احدهما عن الاخر امتيازاً عددياً فما سبب هذه الكثرة العددية في جزئيين فردين لنوع واحد · وهذا السوال ينحل الى سوالين مختلفين لفظاً ولكنهما يتساويان في الاصل وينحصر فيهما المطلب الاساسي الموسوم في تاريخ الفلسفة باسم مبدأ التشخيص · فالسوال الاول ما هو السبب الباطن والاصلي الذي من اجله يمكن

(١) م : النشئي نسبة الى النشء · والنشء مصدر نشأ بمعنى حيي وحدث وتجدد والمراد به هنا هو الاصل والنسل وقد اردنا به معنى قولهم génétique



لمشخص ما او فرد ما ان لا يمتاز عن غيره من الافراد الا امتيازاً عددياً والثاني ما السبب الباطن والاصلي الذي من اجله تتكثر الجواهر الفردية والنوع فيها واحد · واعلم ان المسئلة هنا هي واردة مباشرة على الاشياء الجسمية لان ما سواها من الجواهر لا يمكننا البحث عنه والبرهان عليه الا على سبيل التشكيك والمشابهة · والجواب على هذه المسئلة وفقاً لمذهب التوماويين التي نتمسك به هو وارد في القضية الآتية ·

(٣٧) قضية : ان المبدأ المشخص هو الهيولى والسبب الباطن لتكثر الافراد من نوع واحد هو المادة اساس الكم ·

ان الغرض من المسئلة التي نخوض فيها الآن هو ان نعرف على وجه التعيين المبدأ الذي به تكون الماهية الوجودية كلاً تاماً في ذاته غير مشترك مع غيره فممتازاً عن الاغيار على ان الشخص الفردي هو موجود غير منقسم في ذاته ومفروز عن كل موجود آخر غيره · قال غايتان: التشخص يقتضي امرين معاً اولهما ما به تصير الطبيعة النوعية اولاً غير قابلة الاشتراك وثانيهما ما تكون به تلك الطبيعة اولاً وبواقع الامر ممتازة عن الاغيار من نوع واحد

(شرح) الهيولى شيء قابل للصورة الجوهرية ومتى حلت الصورة في الهيولى فلا تعود ( اي الصورة ) قابلة لان تكون في شيء آخر على سبيل الاشتراك · فيحصل من حلول الصورة في المادة جوهر جسمي ممتاز عن غيره فتكون المادة هي التي تشخص للصورة الحالة فيها · وان الجوهر المركب من مادة من خواصه الكم · والكم ما يكون به الموجود منقسماً

وعليه ينبني تكثر الفرديات في نوع واحد تكثراً عددياً • واذا تقرر ذلك ثبت الجزء الاول من القضية وهو المبدأ المشخص (في الجواهر الجسمية) هو المادة الاولى والهيولى •

نميز في الاعيان الموجودة في الطبيعة اربعة اشياء :صورتها الجوهرية ومادتها الاولى واعراضها ثم وجودها •

والحال ان الوجود لا يجعل الشخص مشخصاً لان معنى الوجود هو خروج الشيء من القوة الى الفعل فالوجود اذاً يفترض الشيء

وايضاً الاعراض ليست المبدأ المشخص للشخص لانها تابعة لتشخصه اذ من طبيعتها ان تكون لاحقة به ولازمة له واللازم تابع للملزوم •

وايضاً لا تكون الصورة مبدأ للتشخيص وذلك لان الصورة بمقتضى تعريفها هي المبدأ الباطن للتعينات الذاتية في الجسم فكان من ثم ان كل اختلاف في الصورة يستلزم اختلافاً في الذات والاختلاف في الذات هو اختلاف في النوع والحال قد اثبتنا ان التميز الشخصي او الاختلاف بين الافراد ليس تميزاً في الصورة لان كل الاعيان الجسمية منطوية تحت نوع واحد (م : جوهر جسمي) فيحصل من ثم ان الصورة ليست هي السبب الشارح للتشخص الذي لا يضيف الى الشخص كمالاً ذاتياً جديداً فبقي ان المادة الاولى وحدها هي المبدأ الذي به يتشخص شخص تام حاصل علَى ما لغيره من الافراد من الكمال الذاتي • واليك بيان ذلك :



ان الهيولى هي في ذاتها غير معينة اذ لا صورة لها من حيث هي كذا وعليه فلا يمكنها ان تكون معيّنة لما تحتها تعييناً كالياً ومن ثم فلا يمكنها ان تكون فصلاً مميزاً تمييزاً ذاتياً اعني انها لا يمكنها ان تكون فصلاً مقوماً لنوع ما • هذا من جهة • ثم ان الهيولى هي من جهة أخرى الشيء الاخير القابل للصورة بحسب ما يفهم من تعريفها وان الصورة النوعية اذا حلت فيها تصير لمجرد حلولها فيها غير قابلة للاشتراك مع غيرها من الاشياء فينتج ان اتحاد الصورة بالمادة هو السبب الذي من اجله تكون الصورة متحدة بالمادة كلاً تاماً ومميزاً عن الاغيار اعني بهذا الشخص المعين • [1] والحاصل ان المادة هي السبب الشارح لتشخص شخص في نوع واحد اذ تبين لنا معاً كيف يكون المشخص الجسمي لا يملك الا الكمال الذاتي الخاص بنوعه وكيف يكون موجوداً تاماً اي غير مشارك لغيره ولا مقولاً علَى جزئيات هي تحته

(٣٨) اثبات الجزء الثاني من القضية وهو : ان المبدأ الذي تتعدد به افراد نوع واحد هو المادة اساس الكم

(شرح) اخص بحثنا الآن يدور علَى معرفة ما يميز جزئياً حقيقياً عن

(١) م : ينتج من هذا البرهان ان التميز بين افراد نوع واحد تميز غير ذاتي فهل هذا التميز عارض فان كان من قبيل العرض فهل يستحيل ازالة هذا العرض وان كان لا يستحيل كان ممكناً ان يكون بطرس هو بولس • هذا اعتراض سوف تراه فيما يلي الا ان يقال ان البحث هنا عن تشخص الشخص بالقياس الى معرفة البشر لا بالقياس الى معرفة الله وان بين افراد نوع واحد اي بين المشخصات فرقاً ذاتياً لا يتوصل عقل الانسان الى ادراكه •

غيره من جزئيات نوع واحد اعني ما السبب الذي به تتعدد جزئيات نوع واحد · فنقول : ان سبب تعدد الجزئيات هو المادة لا من حيث هي القابل الأول للصورة النوعية بل من حيث هي اساس الكم ومصدر الانقسام في المركب الجسمي · فاذا تقرر ذلك نقول ان المركب من حيث هو مركب يتضمن بالضرورة اجزاء بعضها يتالي بعضاً اي يكون خارجاً عنه · فالعرض الكمي اذاً هو مبدأ تركب المركب من اجزاء · ثم ان هذه الاجزاء باعتبار المجرى الطبيعي فيها يتولد عنها ما يعرف بالممسوحية او الامتداد المتصل · والجسم الممسوح ما كان في واقع الحال او بالاعتبار الذهني قابلاً للقسمة الى اجزاء ممتاز بعضها عن بعض ثم القسمة يتولد عنها العدد ·

والحال ان قسمة جسم تعليمي اي ذي مقادير الى اجزائه ذات المقادير لا يحصل عنها تعين ذاتي نوعي لانها لا توجب اختلافاً في الطبيعة لان الاجزاء المقسومة بالقسمة الكمية هي من نوع واحد · فينتج من ثم ان سبب تكثر الجزئيات الحقيقية في نوع واحد تكثراً عددياً ليس غير انما هو المادة الاولى من حيث هي اساس الكم

وخلاصة ما تقدم ان المادة هي مبدأ التشخص اذ يتحقق بها شرطا التشخص · اما من حيث هي القابل الاخير للصورة فلأنها السبب الشارح لكون الشيء الوجودي او المتحقق هو تاماً في ذاته وغير مقول على غيره ولا مشارك لما سواه · واما من حيث هي اساس الكم الباطن ومن ثم سبب الامتداد او الممسوحية في الجسم وتمكنه في المكان وقبوله للقسمة



فلأنها السبب الشارح لكون جزئيات نوع واحد كثيرة عدداً

واعلم ان هذه النتيجة الكلية التي استنتجناها هنا هي مطابقة لتعليم القديس توما ( راجع تمييز ١٢ من مسئلة ا ف ا في الحكم[1] )

### الحاصل مما تقدم تقريره

(٣٩) ان الصور القائمة المنفصلة عن المادة لا تتكثر مندرجةً تحت نوع واحد · فاذا قدّرنا انه يوجد ارواح بحتة قائمة بذاتها من غير اتصال بمادة وهي التي يسمونها الصور المفصولة فهذه الارواح وحدتها العددية هي هي وحدتها الصورية النوعية

فانه ليس موجودٌ في الطبيعة الا وهو هذا او ذاك اعني انه ممتاز عن الاغيار قائم بنفسه متحاز عن غيره · فكل روح اذاً هو هو مشخص واحد غير مقول على غيره ولا مشارك له غيره · فروحان او اكثر اذا جمعهما الفكر فهما عدد ولكل منهما وحدته العددية

ولما كان الروح بمعزل عن المادة وغير معدّ من ذاته للحلول في مادة كان انه لا يجد مبدأ لتشخصه الا في صورته وعليه فكان مبدأ طبيعته

(١) قال القديس توما في المحل المذكور لما كانت ماهية الشخص تقوم بشيئين عدم قبول الاشتراك والانحياز عن الاغيار انحيازاً مادياً كان ان مبدأ الشيء الاول منهما هو المادة ومبدأ الثاني منهما هو الكم وعليه فيكون المبدأ الكامل للتشخيص هو المادة المقلة للكم لانها ( المادة ) تصير بالكم محسوسة ومعينة ومشاراً اليها بهذه وبالآن · اه ·

النوعية هو مبدأ وحدته الاقنومية والعددية • ولهذا قال القديس توما تبعاً لابن سينا ان الجواهر الروحية لا تتكثر في نوع واحد بل كل فرد منها هو نوع قائم بذاته • اه•

م : فتكون خلاصة تعليم القديس توما في التشخص هي هذه : المادة تشخص بالكم الذي نقله والصورة بالمادة التي تدخل عليها والنفس المنفصلة باستعدادها للاتحاد بالجسم والملاك بنوعه والله بذاته • (فرج)

## المطلب الخامس

### في ان الذات هي ممتازة[1] عن الوجود[2]

(٤٠) المسئلة انا فيما قلنا الى هنا قد عارضنا المثال النوعي بالذات

(١) ليس هنا مقام البحث عن التميز ولكن يجدر بنا ذكر شيء عنه تسهيلاً لفهم ما يلي فنقول : ان التميز يتبني على التركب ويختلف باختلافه • فالتركب الذي لا يتعلق وجوده بالذهن هو تركب حقيقي وتميز المركبين يكون تميزاً حقيقياً مثلاً يقال ان القوة المتصورة هي متميزة عن نفس التصور تميزاً حقيقياً لان تركب القوة مع التصور تركب حقيقي • واما التميز الذي لا يكون له وجود في الواقع بل في الذهن فيسمى تميزاً ذهنياً او اعتبارياً مثله التميز بين تصور الانسان وتصور الحيوان الناطق وبين معلومة روحانية النفس وعدم ميتوتها • فان كلا التميزين اعتباري ثم التميز الذهني اما ان يكون اعتبارياً محضاً لانه صنع الذهن من غيرما مستند الى ما هو في الخارج كالتميز بين تصور الانسان والحيوان الناطق واما تميزاً ذهنياً بالقوة او تميزاً ذهنياً مؤسساً لاستناده الى ما هو في الخارج بان تكون حقيقة ما صالحة لان يكون هي عينها موضوعاً مادياً لتصورين مختلفين اختلافاً صوريا مثلاً النفس الانسانية الواحدة قد يعتبرها العقل باعتبارين مختلفين من حيث هي



المشخصة اعني انا بحثنا عن الشخص بالاضافة الى الطبيعة النوعية وهنا نبحث عن الجوهر المشخص بالاضافة الى وجوده • فنقول ان الذات تتميز عن الوجود

«١» من البيّن ان تصور الماهية هو غير تصور الوجود فليس المعنيّ باسم الذات هو هو المعنيّ باسم الوجود اعني ليس متعلق تصور الذات هو متعلق تصور الوجود • ولكن الخلاف ليس عَلَى التميز بين تصور الذات وتصور الوجود وايضاً ليس الخلاف هنا عَلَى التميز بين الذات المجردة من حيث هي متصورة في الذهن اي ممكنة و بينها من حيث هي مقارنة للوجود الخارجي في الطبيعة عَلَى انه واضح ان بين الموجود المحقق الوجود في الطبيعة والموجود من حيث هو ممكن او متصور في الذهن

روحانية او قائمة بنفسها مستقلة في ذاتها ثم من حيث انها قابلة لان تبقى بعد انفصالها عن الجسد الذي تصوره وذلك لانها روحانية •

(٢) م : الوجود وفي اللاتينية ( Existentia ( sistentia-ex اذا اعتبر فيه الاشتقاق يدل عَلَى حصول الهوية في الخارج عن حيز الامكان او قيامها في الخارج عن علتها • واما باعتبار الدلالة المصطلح عليها فالوجود لا يمكن تعريفه تعريفاً منطقياً والاولى ان يقال فيه انه حصول الذات بالفعل • وقلت « حصولها بالفعل » وهو كمال لها لان الوجود خير من اللاوجود بل لا خير يفوقه • وقلت « الذات » واردت بها الذات الممكنة • وافضل كمال الذات الممكنة خروجها من الامكان الى الفعل اي وجودها في الخارج • وحصول الذات في فعل الوجود اما ان يكون بنفسها اعني ان وجودها لا يسبقه امكان بل فعل وجودها من ذاتها وهو الله سبحانه واما ان تكون ممكنة الوجود فلا تخرج من الامكان الى الفعل الا بفعل من الخارج عنها — فرج

تمييزاً حقيقياً ·

وانما البحث هنا جارٍ عَلَى الذات المشخصة في جزئي حقيقي بالنظر الى وجودها الخارجي اعني ان البحث جارٍ عَلَى ما اذا اعتبرنا ذات شيء موجود بالوجود الخارج بالقياس الى الفعل الذي به تبرز الى الوجود الخارج فهل يصح القول ان فعل الخروج الى الوجود هو هو نفس الذات المخرجة بالفعل الى الوجود ام هل بينهما تميز حقيقي · والجواب انا نظن تبعاً لرأي القديس توما ان تركب الجزئي من الذات والوجود انما هو تركب حقيقي فالتمييز بينهما حقيقي ايضاً بالضرورة

(٢) ولكن اعلم انه يجب التفرقة بين التميز الحقيقي بين اجزاء و(بين) انفكاكها بعضها عن بعض اي فصلها بعضاً عن بعض فان الفصل وان كان من دلائل التميز فليس يدخل في تعريفه ولا يلزم عنه ضرورة فالشيئان القابلان للفصل احدهما عن الآخر هما متميزان تميزاً حقيقياً ولكن كثيراً ما يتفق ان يكون شيئان متميزين حقيقة لانهما يركبان مركباً ما مع انهما لا ينفصل احدهما عن الآخر اعني انهما لا يمكن وجودهما منفصلاً الواحد منهما عن الاخر · مثلاً نعتبر العقل والارادة متميزين الواحد عن الاخر وهما يتميزان عن نفس الانسان تميزاً حقيقياً عَلَى انه لا يمكن فصل العقل عن الارادة ولا فصلهما عن النفس فانهما ملازمان لها غير منفكين عنها ·

وايضاً ان قلنا ان الذات تتميز عن الوجود فلا يصح القول باننا يمكننا ان ندرك في الشيء ذاته بمعزل عن وجوده او وجوده بمعزل عن ذاته



ادراكاً بالمعاينة فان هذه المعاينة لم تكن لعقل بشر وانما نتوصل الى معرفة التمييز بينهما من طريق الانتقال الذهني والاستدلال ولهذا كان شان العقل المبرهن ان يبين وجه تركبهما وتمييزهما ·

«٣» قال كثير من الايمة وفي مقدمتهم سوارس ان التمييز بين الذات والوجود ذهني مؤسس · وقال آخرون انه ذهني او اعتباري محضاً · ونحن نقول تبعاً للقديس توما ان الفرق بينهما حقيقي كالفرق بين القوة والفعل · ونثبت هذه القضية ببرهانين : الاول من قبيل البرهان المستقيم والثاني من قبيل البرهان غير المستقيم · فالبرهان الاول مستمد من تصوري الذات والوجود ومن النتائج التي تحصل عن تقدير اتحادهما وهما برهانان · والبرهان الثاني من موافقة هذا المذهب مع غيره من التعاليم المقررة في الفلسفة المدرسية ومن المطابقة المنطقية بينه وبين تلك التعاليم ·

### البرهان الاول عَلَى ان الذات والوجود مركبان تركباً حقيقياً وهو البرهان باستقامة

(٤١) «١» : ان ذات الشيء او ما هو ذلك الشيء تشمل كل الصفات التي نحاول فهمها في التعريف واما الوجود فهو الوجود ولا يعبر عنه بما يساوي له والحال انا نرى من الجهة الواحدة ان التعريف اياً كان وان شمل كل الموضوع فلا يتناول معنى الوجود فلو تصورت شيئاً من اشياء الطبيعة بما فيه من الصفات المقومة للنوع بل بما فيه من الصفات المقومة للتشخص ومع كل ما يستلزمه جوابك عَلَى سؤال ما هو فيق

متعلق تصورك او ذلك الشيء عارياً من معنى الوجود وهو قابل للوجود لكنه غير حاصل عليه

ونرى من الجهة الاخرى ان قولنا وجود الشيء هذا وان دلّ عَلَى ذلك الشيء دلالةً شاملة لكل ذلك الشيء الموجود فمعنى الوجود يبقى واحداً غير منقسم لا يعبر عنه بلفظ يرادفه بحيث ان شئنا زيادة التصريح عنه فنقابله بنقيضه فنقول الوجود ما يقابله اللاوجود او العدم · فينتج من ثم ان الذات لا تتضمن الوجود وان الوجود ليس هو الذات بل انما بينهما اختلاف تام ويردان جواباً عَلَى سؤالين مختلفين اما الوجود فيرد جواباً عَلَى سؤال « هل هو » واما الذات فعلى سؤال « ما هو » ·

والحال ان الموجود الواحد اذا وقع موضوعاً لمعرفتين مختلفتين اختلافاً تاماً فلا يكون بسيطاً بل مركباً · فاذاً الذات والوجود هما مركبان للموجود الوجودي [1] الواقعي ·

(١) م : وقد اوضح فرج هذا البرهان قال :

( اولاً ) يقال ان شيئين هما مختلفان اذا اختلفت مفهوماتهما وتضادت · والحال ان مفهومات الذات والوجود هي مختلفة ومتضادة · وهذا في الاشياء الحادثة «١» اما الذات فهي حاصلة بكمالها حصولاً معياً واما الوجود ففيه تعاقب وهو محصول عليه بالتتالي «٢» ان الوجود واحد واما الذات فمركبة من مادة وصورة فان بطرس مثلاً وان كانت ذاته مركبة من نفس وجسد فوجوده واحد ولهذا يقال ان بطرس واحد «٣» ان نسبة الوجود الى الذات هي نسبة الفعل الى القوة

وثانياً لنا بينة ثانية من اجماع الناس عَلَى اصطلاح واحد في كلامهم فيقولون مثلاً فلان حصل عَلَى الوجود او بارح الوجود او فقده وهذا يدل عَلَى انهم يعتبرون الذات بمثابة محل قابل للوجود والوجود بمثابة مقبول وان الذات داخلة في باطن



(٤٢) «٢» من البين ان الموجودات التي تقع تحت اختبارنا هي كلها محدودة متناهية ( وار يد بمحدوديتها انها تنفي قبول حقيقة فوق حقيقتها ) وانها متعددة ·

والحال ان الموجود الذي وجوده هو نفس ذاته لا يمكن ان يكون الا لامتناهياً واحداً ·

فاذاً ذات الموجودات الواقعة تحت اختبارنا هي متميزة عن الوجود تميزاً حقيقياً

«١» اثبت الشطر الاول من الصغرى اعني ان ما كان وجوده هو هو ذاته لا يمكن ان يكون الا لامتناهياً

الموجود الذي وجوده هو هو ذاته يقال في تعريفه انه الموجود ( م : بأل الجنس ) والموجود من حيث هو كذا يشمل بالضرورة كل ما يتناوله معنى الموجود ومن ثم فهو يتناول كل موجود ممكن · فهو اذاً الموجود بلا قيد ولاحد الموجود بلا نهاية · لانه من الممتنع ان يكون الموجود الذي وجوده هو نفس ذاته مقروناً باللاوجود والا دخل في الموجود من حيث هو هو سلب اللاوجود اي كان في باطنه سبب اللاوجود · وان كون كمال موجود ينتهي ( الكمال ) الى حد لا يتجاوزه ليس سببه في ذلك الكمال بل السبب له في شيء خارج عنه اي في الشيء القابل للكمال

الموجود والوجود مستفاد له من الخارج وكذا يقال كان وجود بطرس طويلاً او قصيراً والذات لا توصف بالطول او بالقصر · فاذاً لا بد من ان يكون هذا الاختلاف في التعبير مبنياً عَلَى اختلاف حقيقي في الشيء المعبر عنه · اه ·

المذكور لان ذلك الشيء لما كان محدوداً متناهياً كانت درجة قابليته محدودة وتكون قابليته نفسها هي التي تقيم حداً لاثر فعل الوجود الذي يمكن ان يقبله · والسبب الكافي لمحدودية الموجود المتناهي هو واقعُ كونه ليس هو الوجود الذي به يوجد ·

لانه لما كان الموجود المتناهي شيئاً يعطى الوجود كان انه لا يأخذ الوجود الا بقدر ما هو معدٌّ وصالح لقبوله · قال القديس توما : الوجود المعطى والمستمد يقاس بقابلية القابل وينتهي عندها · اه · وذلك لانه لا يتصور ان المحوي يتجاوز قابلية الحاوي ·

فيحصل من ثم ان محدودية الموجود المتناهي الباطنة هي نتيجة كونه حادث الوجود · ومن ثم نستخلص هاتين النتيجتين :

الاولى ان الموجود الذي هو هو وجوده لا يمكن ان يكون الا لا متناهياً والثانية عكس الاولى وهي ان الموجود المتناهي انما يجد السبب الكافي لتناهيه في كونه مركباً من ذات ووجود تركباً حقيقياً ·

«٢» اثبت الجزء الثاني من الصغرى وهو ان ما كان فيه الوجود هو هو الذات هو وحيدٌ احدٌ بالضرورة · ان الموجودات لا يختلف بعضها عن بعض من واقع وجودها وانما الاختلاف حاصل فيها من انها ما هي · لان تكثر الموجودات حاصل عن كثرة الموضوعات الذاتية كالحجر مثلاً والنبات والانسان وما شاكلها مما هو ماتع بالوجود

قال القديس توما : الموجود من حيث هو وجود ( م: اي مقابل اللاوجود ) لا يمكن ان يكون مختلفاً وانما قد يمكن ان يقع فيه الاختلاف



بسبب شيء هو غير الوجود كوجود حجر او كوجود انسان · فاذاً ما كان هو وجوداً لا يمكن ان يكون الا واحداً فقط · اه ·

فعلى تقدير ان ما هو وجودي لا يفترق عن نفس وجوده ينتفي كل مبدأ اختلاف بين الموجودات لان الفعل الذي به الاشياء موجودة وجوداً خارجياً اعني انها مقابلة للاوجود لما كان اي ذلك الفعل واحداً متواطئاً او هو هو في كل تلك الاشياء الوجودية كان ان تلك الاشياء الوجودية لم تعد متعددة بل واحدة

## البرهان الثاني

(٣-٤) ان هذا البرهان مستمد من الرابطة المنطقية التي تربط قضيتنا هذه ( في تركب الوجود والذات تركباً حقيقياً ) ببعض قضايا اساسية مجمع عليها عند الفلاسفة المدرسيين ·

لقد اجمع الفلاسفة المدرسيون على ان في الطبيعة اشياء مركبة تركباً حقيقياً هي موصوفة بالوحدة

والحال انه من الممتنع ان مركبات متميزة تميزاً واقعياً يتألف منها مركب يوصف حقيقة بالوحدة ما لم تكن تلك المركبات نفسها متحدة بمبدإ واحدٍ ·

والحال ان هذا المبدأ الواحد لا يمكن ان يكون الا الوجود من حيث هو الفعل المعين الوحيد المؤثر في مركبات المركب ·

فينتج من ثم ان قضيتنا القائلة بتركب الذات والوجود تركباً حقيقياً

هي مستندٌ كثيرٍ من التعاليم الفلسفية المجمع عليها عند المدرسيين . والبرهان الشامل الذي ذكرناه ينطبق «١» عَلَى الوحدة الجوهرية في الاجسام «٢» وبنوع اخص عَلَى الاتحاد الجوهري في المركب الانساني «٣» عَلَى مذهب المدرسيين في قوى النفس . واليك بيان ذلك مفصلاً :

( اولاً ) ان الاجسام مركبة من عنصرين باطنين هما المادة الاولى والصورة الجوهرية ويتألف من ذينك المركبين جسم هو واحد .

فلو ان كل هوية لها وجودها لو ان كلاً من مركبي الجسم له وجوده الخاص فكيف يمكنهما ان يؤلفا مركباً واحداً . نعم يتلاحمان من دون ان يقوّما موجوداً واحداً وحينئذٍ فلم يعد وجه لتسمية اتحادهما بالاتحاد الباطني . ومن ثم كان لا بد لشرح وحدة المركب الجسمي من التسليم بان الجزئين المركبين يتعينان بفعل وجود واحد وعليه وجب القول بان بين الجزئين المركبين المقوّمين للذات و(بين) وجودهما المشترك فرقاً حقيقياً ولهذا صح القول ان تركب الموجودات الطبيعية يستلزم التمييز الحقيقي بين الذات والوجود .

( ثانياً ) لا يسهل لنا التوفيق بين وحدة المركب الانساني وتركبه حقيقة من جزئين حقيقيين هما المادة والنفس الروحانية ما لم نسلم بان ما وحدّ المركب انما هو فعل الوجود الواحد .

( ثالثاً ) سوف ترى في علم النفس انه من المقرر ان بين قوى النفس العقلية تميزاً حقيقياً فانه ليس العقل والارادة واحداً والعقل الفعال متميز حقيقة عن العقل المنفعل والحال ان هذه القوى وان اختلفت فليس



من ينكر انها تختص بنفس هي بعينها واحدة . والمركب الانساني واحد وان تعدّدت فيه القوى . فكيف يتيسر شرح هذه المبادئ بجملتها وهي عَلَى ما يظهر غير قابلة التوفيق والانطباق .

فاننا لعمر الحق لا نرى وجهاً لشرح مجموع هذه الوقائع الا بمبدأ التمييز الحقيقي بين الذات والوجود بان نقول قوى النفس يمتاز بعضها عن بعض من حيث هوية تلك القوى ولكن تلك القوى تنضم الى التوحد بجامع فعل الوجود الوحيد الذي يتناول الجوهر والاعراض معاً .

ونقول بالاجمال انه ينتج مما قدّمناه ان تركب الاجسام الجوهري واتحاد النفس والجسم في المركب الانساني اتحاداً جوهرياً ثم تمييز قوى النفس تميزاً حقيقياً مع وحدة محلها الذي هو النفس كل ذلك يدل دلالة صريحة عَلَى تركب الذات والوجود تركباً حقيقياً [1]

(١) م : لما كانت مسئلة الفرق بين الذات الفردية المشخصة ووجودها فرقاً حقيقياً هي من ادق واعوص مسائل هذا الفن تحرينا نقل براهين المخالفين لمذهب المائن بصورة اعتراضات عقبناها بحلها زيادة لفائدة المطالع حتى اذا تأمل هذه المسئلة من جميع وجوهها وقابل ما يظهر فيها من التضاد انجلت له (المسئلة) بحذافيرها واستمسك بما تمكن في ذهنه من المذهبين عن روية وهدى . يقول المخالفون :

(اولاً) ليس شيء يتميز عن نفسه تميزاً حقيقياً والحال ان كون الذات في الاعيان المخلوقة هو هو كون وجودها بعينه فاذاً كون الذات لا يتميز عن كون الوجود تمييزاً حقيقياً .

ج . اضرب صفحاً عن الكبرى واميز الصغرى فاقول والحال ان كون الذات هو حقيقة في الوجود اسلّم به ولكني انكر ان كون الذات هو عين الوجود الخارجي . قال ليبراتوري : يقال في شيء انه بالفعل عَلَى وجهين اما لانه هو الفعل واما لانه

## المطلب السادس

### خلاصة ما تقدم في تحليل الجوهر الاول تحليلاً متافيسقياً بوجه الاختصار ٠

(٤٤) ان هذا الشيء المؤلف الذي يقع تحت الحس والذي نراه حاصلاً في كل هوية وجودية وهو لذلك الموضوع الاصلي لعلم ما وراء الطبيعة انما هو جوهر مشخص غير محتاج الى غيره للقيام بنفسه واتمام بعض افعال خاصة به مميزة له وهو مانح بالوجود ٠ والجوهر هذا بالمعنى الذي ذكرناه هو ما يراد به اولاً بلفظ الموجود ٠ الا ان الموجود يقال عَلَى انحاء اخرى كثيرة يجدر بنا ان نذكرها قبل ختام هذا القسم الاول فنقول :

## ✻ الفصل السابع ✻

### في الانحاء المختلفة التي يقال عليها لفظ الموجود

(٤٥) ان الموجود[1] يقال عَلَى انحاء مختلفة منها اصلية ومنها فرعية ٠ قال ارسطو : اولاً الموجود باعتبار معناه الاصلي يقال على شيء

(١) م : الكلام هنا جارٍ عَلَى اصطلاح الفلاسفة لا عَلَى اصطلاح اللغة لانه في اصطلاح اللغة اسم مفعول من وجدته ويدل عَلَى حالة ما في الشيء كقولهم وجدت الضالة وهو في الجملة انما يدل به عند الجمهور عَلَى معنى في موضوع لم يصرح به ولذلك ظن بعضهم انه يدل عَلَى عرض في الشيء لا عَلَى ذاته اذ كان عند الجمهور من الاسماء المشتقة وهنا ليس ينبغي ان يلتفت الى ذلك ٠ كذا في كتب اللغة ٠



فردٍ مشار اليه واقع تحت الحس وهذا انما يكون الموضوع الاولي للعقل اول ما يستيقظ للادراك ويعبر عنه عند اهل اللغة بالاسم

وهو حينئذٍ وارد لثلاثة معانٍ باعتبار مدلولاته الثلاثة لانه يدل :

« ١ » عَلَى مركب كلي يشمل معاً الجوهر الموجود في الخارج وفعل الوجود الذي يكون به الجوهر موجوداً في الخارج

« ٢ » عَلَى الشيء الذي يقال فيه انه موجود في الخارج وهو الذات وحينئذٍ فهو مقول عَلَى كل واحدٍ من المقولات العشر

« ٣ » عَلَى الوجود او فعل الخروج من القوة الى فعل الوجود

والموجود بمعناه الثاني اي بدلالته عَلَى الذات اما ان يقال عَلَى الماهية النوعية واما عَلَى الذات الفردية المشخصة والاقنومية

فاذا قايسنا بين الذات الفردية والماهية النوعية او المجردة فالذات الفردية يقال لها الجوهر الاول او الجوهر بمعناه الاصلي الاولي ٠ والماهية المجردة يقال لها الجوهر الثاني او الجوهر بمعناه الفرعي ويراد به الاجناس والانواع او الاجناس العالية

« ٤ » يمكننا ان نعتبر في الذات الفردية الجوهر المشخص والاعراض اللازمة له والمكيفة له واشهر ما يقال عليه :

اولاً لفظ الموجود انما هو الجوهر واما العرض فلا يقال عليه اسم الموجود الا بشرط توقفه عَلَى موضوع يحل هو فيه ٠ فالاولى بالعرض ان يسمى موجودَ موجودٍ من ان يقال له موجود مطلقاً

وثانياً الموجود بمعانيه المتقدمة هو الموجود الحقيقي لاننا ان اعتبرناه

مصور بالفعل فاذاً لا يستحيل ان الذات تكون بالفعل ومع ذلك تكون متميزة عن الوجود لانها انما تكون بالفعل بالوجود الذي يحصل لها به التام لا بذاتهـا كانها هي بعينها الفعل الذي به يقال عليها انها بالفعل

(٢) يلاحقون بقولهم : ولكن ليس بين العـدم والوجود حد اوسط والحال ان الذات المحققة او الوجودية ليست بعدم فاذاً هي عين الوجود

ج امیز الكبرى فاقول ليس بين العدم وكل ضروب الوجود من حد اوسط اسلم به . ولكنني انكر ان ليس من حد وسط بين العدم وبعض ضروب الوجود. اسلم بالصغرى واميز النتيجة فاقول اذاً الذات هي فعل الوجود فهذا منكر . فاذاً الذات هي قوة مخرجة الى الوجود بفعل الوجود مسلم . لان القوة لها هوية حقيقية كما ان الفعل الذي تكمل به له هوية حقيقية .

(٣) يقولون: ولكن الذات التي هي بالفعل اذا فصلت عن الوجود تصير عدماً فاذاً لا تفترق عن الوجود .

ج اميز المقدم قائلاً الذات التي هي بالفعل اذا فصلت عن الوجود فصلاً واقعياً فتصير عدماً اسلم به . واما ان فصلت فصلاً ذهنياً فانكر كونها صائرة الى العدم الفصل على نوعين فصل واقعي او طبيعي وفصل ذهني او اعتباري وان الذات والوجود لا يمكن فصلهما الواحد عن الاخر والا صار كلاهما عدماً الا انه اذا امتنع فصل الواحد عن الاخر فلا يحصل عن ذلك ان الذات ليست بمتميزة عن الوجود والا انتفت حقيقة اشياء كثيرة في الطبيعة لان بعضها قائم بغيره او في غيره . اه . عن فرج

(ثانياً) يقولون : «١» اما ان الذات في المخلوقات هي قائمة في الخارج عن عللها او لا فان قلتم الثاني فلا تكون تلك الذات الا في حيز الامكان وان قلتم الاول فهي اذاً محققة واقعية لا ينقصها شيء لكي توجد ومن ثم فالذات المحققة هي موجودة في الخارج فاذاً ليس بين الذات المحققة الواقعية والوجود تمييز حقيقي .

ج نسلم بالمقدم بجزئيه وننكر النتيجة . نعم ان الذات في المخلوقات ما دامت غير حاصلة في الخارج عن عللها هي باقية في حيز الامكان وكذا مبيّن ان الذات اذا وضعت في الخارج عن العلل فيصدق عليها وصف الوجود الخارج ولكن السر في



المسئلة هو ان نعلم ان الذات الموضوعة في الخارج عن العلل والمقول فيها انها موجودة هل هي عين الوجود الذي يجعلها في الوجود . اما في الله عز وجل فذاته الوجودية هي هي وجوده واما في المخلوقات فالذات الوجودية هي شيء مكمل بالوجود وليست الذات فيها هي هي الوجود .

«٢» يقولون: ولكن الوجود لا يمكن ان يكون حالاً في الذات فاذاً لا يمكن ان يكون متميزاً عنها اما المقدم فواضح من ان الوجود لا يكون حالاً في العدم والذات اذا انتفى عنها الوجود فهي عدم . فاذاً الوجود لا يمكن ان يحل في الذات

ج انكر المقدم واجيب على اثباته مسلما بكبراه واما صغراه فاقول فيها : الذات اذا انتفى عنها الوجود فهي عدم وجود مسلم فهي عدم ذات منكر . فاننا نميز في الوجود عنصرين مقومين هما ذاته ووجوده فان خلت ذاته من الوجود قيل فيها انها شيء غير وجودي فهي لذلك عدم وجود كما ان المادة بمعزل عن الصورة ليست شيئاً بالفعل مع ان المادة وان كانت بمعزل عن الصورة فلا تفتأ ان يكون لها هوية الذات بالقوة . فكذا الذات اذا كانت بمعزل عن الوجود فيبقى لها هويتهـا الخاصة وان لم تكن موجودة بذاتها بالوجود الخارج . ولكنها ممكنة الوجود اي انها محل للوجود .

«٣» يقولون: ولكن الوجود المخلوق هو كسائر الاشياء له ذات او ماهية والحال ان هذه الذات ( للوجود ) لا تتميز عن الوجود تميزاً حقيقياً والا كان وجود الموجود وكذا هلم جرًّا تسلسلاً الى ما لا نهاية له . فاذاً لا اقل من ان يكون ذات واحدة مخلوقة لا تتميز عن وجودها

ج اذا قلنا ان الذات المخلوقة تتميز عن الوجود فلا نعني بها ذات الوجود او ماهية الوجود وانمـا نريد ذوات باقي الاشياء التي تاخذ الوجود كذات الانسان والملك مثلا الخ . فكما ان كل فاعل مخلوق انما يفعل بفعل متميز وليس الفعل الذي يفعل به يحتاج الى فعل آخر بل يفعل بنفسه على طريقته فكذا كل مخلوق في الوجود هو في حاجة الى وجود ممتاز عنه يصير به موجوداً في الخارج مع ان الوجود نفسه الذي به توجد الاشياء لا يحتاج الى وجود آخر بل هو حاصل بنفسه وعلى طريقته ونوعه . اه . والله اعلم .

موجوداً بالوجود الخارج او بمعزل عن الوجود الخارج او اعتبرناه عَلَى انه ممكن فالموجود هو ما هو سواء تصوره الذهن او لا · والموجود الحقيقي يقابله الموجود الذهني والاعتباري وهو ما كانت هويته هي فعل الذهن ليس له ذات او تحقق في الخارج ولا يمكن ان يتحقق في الخارج بل هو منحصر في النظام الذهني الاعتباري كالسلب مثلاً والعدم المقابل للملكة كالعمى والاضافات التي يقال لهـا اضافات ذهنية كاضافة الكلي الى جزئياته التي يقال عليها الى غير ذلك مما ليس يقابله شيء ثبوتي في الخارج عن الذهن

ثالثاً ثم الموجود اية كانت مقولته اما ان يقال عَلَى شيء محقق او بالفعل واما عَلَى ما هو بالقوة · وعند ارسطو ان الموجود الذهني نفسه يكون بالفعل او بالقوة اعني امـا انه مقول بالقوة او مقول بالفعل فان المقولات العشر منها ما هو مقول بالقوة ومنها ما هو مقول بالفعل وعليه قالوا ان كل واحد من المقولات ينقسم الى مقول بالقوة ومقول بالفعل كما ان الاشياء التي هي خارج النفس فيها ما هو بالقوة وما هو بالفعل كذا حال افعال النفس وضروب السلب التي هي من قبيل الموجود الذهني · اه

رابعاً يرد الموجود ١ للدلالة عَلَى الصادق (م: وهو الذي في الذهن عَلَى ما هو عليه في الخارج عن الذهن) فنقول هو موجود ان الكل يساوي مجموع الاجزاء · وهـو موجود ان الجزء لا يساوي الكل · وليس موجوداً ان الكل يساوي واحداً من اجزائه فقولهم في مثل هذه العبارات « هو موجود » وليس بموجود انما يراد به كون المحمول صادقاً



عَلَى الموضوع او غير صادق عليه فيكون معنى هذه العبارة · هو موجود ان الكل يساوي مجموع اجزائه هو هذا : صادق ان الكل يساوي مجموع اجزائه · او هذه القضية وهي ان الكل يساوي كل اجزائه قضية صادقة لصدق نسبة المحمول الى الموضوع · وقس عليها ما بقي ·

« ٢ » قد يرد لفظ الموجود للدلالة عَلَى النسبة التي تربط المحمول بالموضوع في الذهن وعَلَى الالفاظ الدالة عَلَى هذه النسبـة سواء كان ذلك الارتباط لارتباط ايجاب او سلب صادقاً كان او كاذباً وقد سموه بالموجود الرابطي وهو تابع للموجود الحقيقي ( م: ويعبر عنه عند العرب بلفظ هو وقد يعبر عنه بالفعل كما راينا في المنطق )

اما كونه تابعاً للموجود الحقيقي فقال فيه القديس توما : لما كان ان في الاشياء الطبيعية شيئاً كائناً كان ان في القضية صدقاً او كذباً يعبر عنـه العقل بالرابطة « هو » او ما قام مقامها من الافعال ·

« ٥ » وقـد يراد بلفظ الموجود نفس الوجود كقولك انا موجود بطرس موجود والموجود حينئذٍ معتبر فيه الاشتقاق · والخلاصة ان الانحاء التي يقال عليها لفظ الموجود مرجعها الى معنيين وهما ان يراد به الصادق وما هو موجود خارج النفس ·

(٤٦) اعلم ان علم ما وراء الطبيعة لا يبحث عن الموجود من حيث يراد به الصادق والموجود الذهني والموجود الرابطي فان مقام البحث عن هذه في علم اللغة والمنطق وانما ينصبُّ بحثه عَلَى الموجود من حيث يراد به الموجود الحقيقي · فيبحث قصداً عن الجوهر الاول وتبعـاً

وان موضوع هذا القسم الثاني من علم ما وراء الطبيعة العام انما هو هذه الخواص ؟ وان البحث عنها لهو جدير ان يوصف بالعلم بوجه الغلبة وذلك لان البرهان العلمي انما هو قائم بان تنزّل منزلة الحدّ الاوسط حدّ ذات الشيء ونبين ان الذات هي السبب الشارح للخواص اللازمة عنها (اي عن الذات)

واما ما هي الخواص العالية للوجود فاليك ذكرها

## ﴿ الفصل الثاني ﴾
### ذكر الخواص العالية للوجود

(٤٨) قال القديس توما في باب في الحق س ا ف ا ما مفاده :
ان الموجود يختلف وجه البحث عنه باختلاف وجه اعتباره لانه اما ان يعتبر وجه تقسيمه الى اجناس واما ان يعتبر من حيث ما يتعين له من الخواص العالية · اما اجناسه فمقام البحث عنها في القسم الثالث واما القسم الثاني هذا فمداره علَى الخواص العالية

وكل موجود من هذه الحيثة اما ان يعتبر في ذاته بوجه الاطلاق او بالنظر الى غيره بوجه الاضافة ·

فان اعتبر في ذاته مطلقاً فهو ذات وشيء هذا من وجه الثبوت اي من اعتبار المعنى الموجب فيه وهو شيء غير مقسوم او واحد هذا اذا اعتبر وجه السلب فيه (لسلب القسمة عنه) فان الوحدة ليست شيئاً آخر غير عدم القسمة او اللا انقسامية ·



وان اعتبر بالقياس الى غيره او بالاضافة فهو من وجه السلب شيء متميز عن شيء آخر منحاز عن غيره شيء ما · واما من وجه الثبوت فهو حق وخير · اما كونه حقاً فباعتبار نسبته الى العقل من حيث هو متعقّل كما هو · واما كونه خيراً فباعتبار نسبته الى ميل الاشياء الطبيعي علَى انه مواتٍ لذلك الميل ·

## ﴿ الفصل الثالث ﴾
### في تقسيم القسم الثاني هذا

(٤٩) قد حصر القديس توما المعلومات العالية في ستة عداً · الموجود والشيء وشيء ما والواحد والحق والخير · اما معلومتا الموجود والذات فقد بحثنا عنهما في القسم الاول وليستا من خواص الموجود بل انما هما نفس الموجود · فبقي ان نبحث في القسم الثاني عن المعلومات المدلول عليها بالفاظ شيء ما او منحاز عن غيره والواحد والحق والخير ونُعلِّق لكل بحث باباً

ثم نبحث عن تعداد القديس توما للمعلومات العالية هل هو من قبيل التعداد التامّ المساوي للمعدود وعما هو وجه نسبتها الى الموجود او الى كل موجود ·

ثم نبحث اخيراً عن المبادئ التي تحصل من معلومة الموجود حصولاً بديهياً ·

وعليه فيكون القسم الثاني هذا معقوداً علَى سبعة ابواب

عن الموجود العرض · وقد اجرينا في القسم الاول من هذا الكتاب على الجوهر الاول كلاماً مجملاً ولما في الاقسام التالية فنجيل الكلام المستوفي في وجوه اعتباره المختلفة وفي نسبه واضافاته وفي اقسامه وعلله ·

وقبل الدخول في القسم الثاني
يجدر بنا ان ننصب الجدول الآتي في الموجود وهو :

- الموجود
  - الحقيقي
    - الموجود الوجودي في الخارج او المتحقق الوجود
    - الذات
      - الذات النوعية الجوهر الثاني
      - الذات المتخصصة الفردية والاقنومية
        - الجوهر
        - العرض
    - الوجود
  - الذهني



# القسم الثاني

في خواص الموجود العالية ( Transcendentales )

## الباب الاول

مقدمة تمهيدية في الخواص العالية

### ❊ الفصل الاول ❊

في موضوع هذا القسم الثاني

(٤٧) انا فيما قلنا الى الآن قد اعتبرنا الموجود الحقيقي بمعناه الاصلي وحللناه وقابلنا ما يتضمنه الموجود الذي هو كل واحد من الحقائق بعضها ببعض ·

وان ذات الموجود يرتبط بها خواص مختلفة هي محمولات تتعلق بالموجود من حيث هو موجود وهي تلحق بكل موجود حقيقي اعني انها تتعلق بكل موجود جسمياً كان او لا جسمياً ولهذا صح ان يطلق عليها اسم الخواص الالهية ( المتافيسيقية ) · ولما كانت هذه الخواص تقال بالاشتراك على كل الموجودات من دون ان تختص بجنس جنس من اجناس الموجود بل يتجاوز شمول امتدادها كل اجناس الموجود سميت ( Transcendentales ) اي متجاوزة [1] لكل جنس ·

(١) م : وقد اطلقنا عليها اسم العالية او العامة الشمول او المقولة بالمعنى الكلي كما سماها ابن رشد ·

بالعدم الكمي واما سلب الموجود والممكن معاً فهو ما يعرف بالعدم المطلق او المحض وهو والموجود عَلَى طرفي نقيض

«٣» وهنا لنا وقفة اعتراض وهو ان سلمنا بان تصوراتنا مستمدة جميعها من المحسوس فكيف يصح ان التصورات التي ليس في المحسوسات شيء ثبوتي يقابلها تكون مستمدة من المحسوسات فان تصوّر اللاوجود والسلب لا يقابله في المحسوسات شيء ثبوتي وضعيّ ·

تجيب : نسلم بان معلومة اللاموجود والسلب لا يقابلها شيء ثبوتي في الخارج وايضاً ان هذه المعلومة لا تزيد في الذهن شيئاً جديداً الا انها اي هذه المعلومة لما كانت حاصلة عن الشعور بوجوب نفي شيء او اشياء من التصور كانت هي ايضاً مبنية عَلَى الحس لان موضوع الاختبار لا يكون الاشياء الخارجية فقط بل الواقع الذي نشعر به بالحس الباطن · مثلاً اذا تصورت زنجياً فقلت انه ليس بابيض فاشعر بانني اذا شئت استحضار تصور الزنجي من حيث هو كذا ينبغي لي ان ازيل من عقلي تصور الابيض · وكذا لو قلت هذه الحورة ليست بسنديانة فقاعني ان تصور الحورة يوجب عليّ نفي تصور السنديانة · وكذا قل في تصور النور والظلمة والحركة والسكون والحر والبرد وتصور السابق واللاحق · وعليه وجب ان لا نخلط السلب الذي هو هيئة اضافية محضة في العقل بمعينات الموجود الحقيقية الثبوتية

فان التمييز بين شيء ما هو وما ليس هو يؤدي بنا الى اعتبار الاول انه شيء ما بالمقابلة الى شيء آخر اي انه شيء ما ممتاز عن آخر مفترق عنه وهو غيره · فان ما لاح لنا لاول وهلة انه شيء ما غير متميز صار



يبدو لنا كانه هو شيء ما متميز عن شيء آخر ·

«٤» ثم ان هذا الفعل الذي يتصور به العقل شيئاً ما ممتازاً عن غيره اذا تكرر في العقل تولد عنه تصور الكثرة في الاشياء او الجمع بوجه الابهام او الجمع غير المحدود وكذا تنشأ في العقل تصورات اللاوجود والتمييز والكثرة ·

## الباب الثالث

## في الواحد [1]

(٥١) اننا في هذا الباب نبين ما المراد بالواحد او ما معلومة الواحد وان هذه المعلومة تقال على كل الموجودات عَلَى وجه الاشتراك وهو موضوع الفصل الاول ثم نبين ان تركب الموضوع تركباً باطناً لا ينافي الوحدة فيه اعني ان التركب الباطني والوحدة معنيان متآلفان في الوجود وعقدنا لهذا الفصل الثاني

ثم اخيراً نقايس الواحد من حيث هو معلومة من المعلومات العالية بالواحد المقولي اي الذي هو من المقولات العشر وذلك في الفصل الثالث هذا فنقول :

(١) م : واحد في اللغة اسم فاعل من وحد اي انفرد بنفسه او كان فرداً لا نظير له و يرادفه الاحد · او ان اريد لفظه فيرادفه عندهم لفظ المنفرد وهو ما دل عَلَى معنى مفرد او عَلَى الجزء من الشيء كقولنا رجل واحد اي فرد من افراد القوم ويدل عَلَى اول عدد الحساب فنقول واحد اثنان الخ ·

الباب ١ في المعلومات العالية
" ٢ في التمييز
" ٣ في الواحد
" ٤ في الحق
" ٥ في الخير
" ٦ ما هو المعنى الذي تقال به الخواص الاساسية على الموجود
" ٧ في المبادئ الأولى

اما الباب الاول فقد مررت به فهات نبحث في الباب الثاني فنقول

## الباب الثاني
## في التمييز[1]

### فصل: في مصدر معلومات اللاموجود والتمييز والكثرة
### (عن المطول)

(٥٠) «١» ان اول فعل من افعال العقل يحصل بسبب انفعال من انفعالات الحس ويكون موضوعه هذه المعلومة وهي: هـذا هو او شيءٌ ما. فلو فرضنا ان الذهن يتصور هـذا الموضوع ما هو او شيئاً ما تصوراً بانياً مدفوعاً اليه باثر آخر وانفعال آخر فيكون ان اختلافَ اثر الموضوعين فاختلافَ انفعالنا في المرتين يجعل عندنا فرقاً بين الشيئين.

(١) م: التمييز مصدر من ميز الشيء عزله وفرزه وفصله عن غيره اي نحاه عنه جانباً وجعله فرزة لوحده (كذا في القاموس)



مثلاً لمس طفل جسماً بارداً خشناً فحصل له في ذهنه معلومة الموجود الشيء ثم لمس مرة ثانية يد امه وهي حارة فتجدد في ذهنه المعلومة الاولى التي هي الموجود شيء ما ولكن هذه المعلومة الاولى مرتبطة هـذه المرة بموضوع انفعال نفسي جديد غير الاول وهوذا في نفس الطفل معلومة الموجود والشيء الواحدة مرتبطة في كلتا المرتين بانفعالات محسوسة مختلفة.

فليس الموضوع الذي حضر له بالشعور الاول هو نفس الموضوع الذي حضر له بالشعور الثاني. وليس الواحد هو الثاني ولا ذهن الطفل يخلط الواحد منهما بالآخر بل يفصل الواحد عن الثاني ويفرقه ويميزه. ومن هنا مصدر معلومة اللاوجود والعدم والسلب والتمييز والكثرة.

«٢» فان العدم[1] بمقتضى تعريفه هو سلب الموجود

فسلب بعض الموجودات او بعض شيء من الموجود يسمونه بالعدم البعضي او بالعدم المقيد (م: مثل عدم كذا) وسلب كل الموجودات يسمى

(١) م: العدَم والعُدْم والعُدُم اسم من عدم الشيء فقده وخسره. هذا معناه الوضعي اي انه وضع للدلالة على فقدان شيء بعد وجوده في ما كان له وفيه وهو ما يعبّرون عنه بالعدم المقيد ثم توسعوا في معناه واستعملوه للدلالة على مـا هو ضد الوجود. وقالوا العدم اما مطلق وهو ما لا يضاف الى شيء واما مقيد وهو ما يضاف الى شيء نحو عدم كذا. ثم العدم السابق وهو المتقدم على وجود الممكن والعدم اللاحق وهو الذي بعد وجوده والعدم المحض وهو الذي لا يوصف بكونه قديماً ولا حادثاً ولا شاهداً ولا غائباً. ونريد بالعدم المحض هنا سلب الموجود والممكن. ويقال اسم العدم على انحاء كثيرة ولكن مرجع جميعها الى ما تقدم وليس ها هنا مقام ذكرها.

## ❋ الفصل الاول ❋

### في الواحد من حيث هو من المعلومات العالية وفي المعلومات التي تشابهه في الجنس

### المطلب الاول

### في ان الواحد هو كون الموجود غير منقسم

(٥٢) قد قدمنا ان الذي نراه في الطبيعة انما نتصوره شيئاً ما منحازاً عن غيره · فنتصور هذه السنديانة مثلاً شيئاً ما وهذا الرجل شيئاً ما وكذا نتصور هذا الحقل شيئاً ما وهذا الغاب وهذه الجماعة من الناس شيئاً ما · فقولي شيء ما هل هــو مقول عَلَى كل هذه الاشياء عَلَى سبيل التواطوء ؟

اليك الجواب : لكي نفهم جيداً شيئاً ما هو نلتجيء طوعاً وعَلَى الفور الى طريقة التميز او الانحياز فنتأدى بها الى جعل الموضوع منحازاً عن غيره منفرداً عما سواه · ثم نوجه الانتباه الى ذلك الموضوع الذي جعلناه منحازاً عن غيره ونحاول ان نسلك فيه ايضاً طريقة التميز المتقدمة لعله يكون في دوره قابلاً لان يكون منقسماً عن غيره منحازاً عنه وقد يتفق ان يكون ذلك · فان العقل مثلاً يرى في الحقل والغابة وجماعة الناس اشياء كثيرة منحازاً الواحد منها عن الآخر · الا ان كل فردٍ فردٍ من سنديانات الغاب وكل شخصٍ شخصٍ من الجماعة يتجافى ان يكون



متميزاً في نفسه · لان العقل الذي تصور كل فردٍ منحازاً عن الآخر يرى ان كل فردٍ فردٍ منها غير مقسوم في ذاته بما هو فرد وليس للعقل ان يسلك فيه طريقة التميز · فهذا الموجود اذا اعتبرناه من حيث هــو غير مقسوم في ذاته فنقول فيه انه واحد · قال القديس توما لا يراد بلفظ الواحد معنى آخر غير هذا وهو انه موجود غير مقسوم · فهل يستدل من ذلك ان معنى الواحد معنى سلبي وانه نفي القسمة ليس غير ؟ ·

فنجيب ان قولي « موجود واحد » يدلّ عَلَى حقيقة واقعية ثبوتية لانه يدلّ به عَلَى نفس جوهر الموجود · واما اذا نظرنا الى الواحد بمعناه الصوري اي من حيث ما به هو واحد · فهو اي الواحد عدم المقسومية اعني ان معلومة الواحد هي بذاتها سلبية واما الحقيقة التي يدلّ بالواحد عَلَى وجه من وجوه اعتبارها فهي حقيقة ثبوتية وضعية · فبقي ان نبين ان الواحد هــو خاصة من خواصّ الموجود العالية وبالنتيجة ان الموجود والواحد يطّرد فيهما الانعكاس · عَلَى ان الواحد يستعمل مرادفاً للموجود وعليه فلا يكون الواحد مما يضيف الى الموجود كمالاً من الكمالات الثبوتية [1]

(١) م : لا يذهلن عن بال المطالع ان الواحد يقال عَلَى الاشياء المشككة بنوع من الانواع ومن ذلك الواحد بالعدد وسوف يرد الكلام عليه · والواحد حينئذٍ داخل في المقولات العشر في جنس الكم · ومنها الواحد باصطلاح علم ما وراء الطبيعة وهو حينئذٍ من المعلومات العالية وهو مرادف للموجود مع زيادة معنى اللاقسمة فيه وهو معنى اعتباري · و يدل بالواحد حينئذٍ عَلَى الموجود نفسه من حيث اعتبار عدم قسمته لانحيازه عن غيره وانفراده بذاته · فتامل ·

## المطلب الثاني

## في ان كل موجود واحد

(٥٣) ان كل موجود أيًا كان اما ان يكون بسيطاً اي غير قابل الانحلال الى مركبات او لا· اي قابل الانحلال · فان كان الاول ( اي غير قابل* الانحلال ) فهو بالضرورة غير منحلّ اي غير منقسم بالواقع فهو اذاً واحد · وان كان الثاني فاما ان يكون فيه الانحلال ممكناً لكنه غير حاصل في الواقع واما ان يكون حاصلاً في الواقع · وعلى التقدير الاول فالموجود واحد اذ نرى فيه وحدة المركب · فان الاجزاء المركبة فيه هي من حيث هي اجزاء اي بحسب اعتبارها الصوري اجزاء اي انها الى كلٍّ اي متعلقة بكلٍّ بعينه تعلق اجزاء مركبة ومنسوبة اليه نسبة الجزء الى الكل

واما على التقدير الثاني اي على تقدير ان الانحلال الى اجزاء حاصل في الواقع بمعنى ان كل مركِّب ( بالكسر ) قائم ومنحاز في نفسه لم تعدبازاء ذلك الموجود بعينه الذي سألنا عنه هل هو واحد او كثير · وانما نحن بازاء موجودات متعددة حصل فيها التكثر من انحلال الموجود الاول الذي اعتبرناه في الاصل واحداً الى اشياء منفردة هي غير الموجود الاول ثم نقول في كل شيء شيء من هذه الاشياء المنحلة المنفردة هل هو قابل الانحلال او لا· فان لم يكنه فهو واحد وان كان قابلاً للانحلال فهو ايضاً واحد ولا يمكن ان يكون الا واحداً لان الاجزاء التي هو قابل



الانحلال اليها من حيث هي اجزاء فهي الى الكل يتألف من مجموعها كل مركب واحد كما رأيت

(٥٤) فيتحصل مما تقدم ان الوحدة خاصة من خواص الموجود العالية وانها اي الوحدة لا تزيد الموجود كمالاً ثبوتياً لانها قائمة بلا مقسومية الموجود ليس غير[1] اي بسلب القسمة · والا ( اي وان كانت تزيد للموجود كمالاً ثبوتياً ) كان هذا الكمال الثبوتي الذي هو الوحدة هو ايضاً هوية اي حقيقة ومن ثم موجوداً · ولما ثبت ان كل موجود واحد بالضرورة كان هذا الكمال الثبوتي القائم بالوحدة واحداً ايضاً وهذا الواحد الاخير موجوداً وكذا هلم تسلسلاً مستحيلاً

(١) م : الوحدة التي هي من المعلومات العالية هي خاصة لازمة لذات كل موجود وتصدق على كل موجود وليست تدل على صفة عارضة لذات الموجود لان بها لا قسمة الذات · اما الوحدة بالعدد ( وسوف يرد الكلام عليها ) فهي لاقسمة الكم ولذلك فهي صفة عارضة تدل على صفة ثبوتية في الموجود الذي هو معروضها لانها تدل على ان الواحد هو مبدأ العدد ويتولد عنها الكم المتصل او المنفصل · قال فرج : والوحدة في هذه الصناعة تقسم الى وحدة البساطة ووحدة التركيب فالاولى ونسمي اليوم الوحدة الماتافيسيقية تقال على ما ليس مقسوماً ولا يمكن ان يقسم كالجواهر الروحانية والوحدة بالمعنى الثاني ويسمونها الوحدة الطبيعية فتقال على ما ليس مقسوماً بالفعل ولكنه مقسوم بالقوة اي تمكن قسمته وهذه اما وحدة طبيعية واما وحدة صناعية · فالواحد الطبيعي ما كانت اجزاؤه الجوهرية والعرضية مرتبطة ملتحمة بالطبع كالجسم مثلاً والشجرة · ويقال الواحد على جزء منها كاليد الواحدة والرجل الواحدة · والواحد الصناعي ما كانت اجزاؤه مرتبطة بالصناعة كالبيت والكرسي · اه · ويقال الواحد على الاشياء المتشابهة ولذلك يقال في الماء المشار اليه انه واحد وكذا على الاشياء المتناسبة · اه ·

وعليه فكانت الوحدة مقولة على كل موجود قولاً مشتركاً من دون ان يلزم عنها في الموجود كمال ثبوتي . وهذا خلاصة ما قاله القديس توما واستخلص القديس المذكور مما تقدم قال : فاذاً الواحد يستعمل مرادفاً للموجود ولكن مع فرق ان الواحد يتضمن معنى سلب الانقسام وهذا المعنى اعتبار ذهني [1] فتأمل

## المطلب الثالث

### في الموجود واللاموجود والانحياز والتميز والكثرة المبهمة او غير المحدودة والوحدة والجمع (عن المطول باختصار)

(٥٥) قد علمت اننا اول ما نتصوره في اشياء الطبيعة انما هو الموجود تصوراً موجباً ثم نتصور هذا الموجود منحازاً عما ليس اياه ونميزه عن اللاموجود وذلك بتصور سلبي اذ نسلب عنه ما ليس اياه . وتمييز الموجود من اللاموجود هو اول تقسيم ابتدائي يفعله العقل ثم ان العقل اذا اعتبر هذا الموجود من حيث هو في ذاته فيرى ان القسمة التي فصلته عن اللاموجود لا محل لها في هذا الموجود من حيث هو معتبر في ذاته بل هو

(١) قال القديس المذكور ما تعريبه : الواحد لا يعنى به شيء آخر غير الموجود اللامقسوم . ويلوح من هذا التعريف عينه ان الواحد والموجود يتما كان لان كل موجود اما ان يكون بسيطاً او مركباً فان كان بسيطاً فهو لامقسوم بالفعل والقوة وان كان مركباً فلا يكون له وجود ما دامت اجزاؤه منفصلة مقسومة ويحصل له الوجود بعد تألف اجزائه وتركيبها فيه . فكان من الواضح البين ان وجود كل شيء قائم بلا قسمته . خلاصة قسم اس ١١ ف ١٠١ اه



غير مقسوم فيتصوره كذا اي غير مقسوم في ذاته وهذا هو تصور الوحدة

«٢» قد مرّ بك ايضاً في «٤» من عدد ٥٠ ان تمييز الموجود من اللاموجود يولد في العقل المعلومة الاولى للكثرة . ولكن هذه المعلومة هي معلومة الكثرة المبهمة غير المحدّدة لان طرق التمييز الذي هو اللاموجود لا يتضمن معنىً ثبوتياً بل بالاحرى ان لا يكون معنىً ثبوتياً منحازاً

«٣» اما اذا حصل في العقل تصور الوحدة فيمكنه ان يكرّر فعله هذا فيتصور موجودات اخرى في حال انحيازها عن غيرها ولا انقسامها في ذاتها وهي حينئذٍ وحدات اخرى . فيقابل بينها و يرى ان الواحد منها منحاز عن الآخر وكذا يحصل له تصور الجمع لان الجمع يقال على وحدات كثيرة منحازة ومنفردة

قال القديس توما ما تعريبه : ويلي في العقل معلومة الواحد بان يتعقل العقل ان هذا الموجود غير مقسوم في ذاته ثم يعقبها ادراك الجمع بان يتعقل العقل ان هذا الموجود منحاز عن غيره وان كلاً من هذا وغيره هو واحد في ذاته . اه .

فيتحصل من ذلك ان وحدة الموجود الذاتية تولد في العقل معنى الكثرة المحدودة لا المبهمة وهذه الكثرة المحددة او المعينة هي ما نطلق عليه اسم الجمع

«٤» معنى الوحدة يتضمن سلباً واحداً هو سلب المقسومية في ذات الموجود . واما الجمع فيتضمن سلبين سلب المقسومية في ذوات الموجودات التي يتناولها الجمع ثم تمييز كل واحد من الافراد المذكورة تمييزاً

يجعله متحازاً عن اغياره · ثم الجمع يدل ايضاً علَى الارتباط بين تلك الموجودات الواحدة والمتحاز كل واحد منها عن الآخر وبهذا الارتباط تقوم وحدة الجمع حتى يصدق علَى كل الافراد ويطلق علَى جميعها اسم واحد ·

فيتحصل اذاً ان المعلومة الاولى للكثرة غير المحدودة التي مرّ ذكرها هي غير المعلومة الثانية التي هي معلومة الجمع واعني بــه الكثرة المحدّدة او مجموع الوحدات المتحازة المنفردة · ووجه الفرق بين المعلومتين ان الاولى لا تفترض الا معلومة الموجود الثبوتية ثم السلب الذي به العقل يجعل اللاموجود بمقابلة الموجود وذلك علَى وجه غير معين كما علمت · واما المعلومة الثانية اي معلومة الجمع فتتضمن المعنيين المتقدمين اي معنى الموجود الثبوتي وسلب اللاموجود مع زيادة معلومات واسطة بينهما هي معلومات وحدات كثيرة متحازة الواحدة منها عن الاخرى ومنضمة بجامع الوحدة وبيان ذلك ان مقابلة اللاموجود بالموجود لا تستلزم ضرورةً معرفة ان اللاموجود هل ينفي حقيقة ثبوتية واحدة او اكثر

«٥» واما الغيرية (واعني حالة الاختلاف) الخاصة بكل فردٍ من الافراد المركَّبة للمجموع المتحاز بعضها عن بعض فلا يمكن تعقلها الا بعد معرفة تلك الافراد المركبة معرفة ثبوتية واستحضارها بجملتها معاً في العقل ثم معارضة بعضها يبعض · فان القديس توما جعل فرقاً بين القسمة والاختلاف من وجه ان القسمة تدل علَى الفرز والعزل (من قسمه اي عزله ونحاه عنه) واما الاختلاف فيتضمن معنى المقابلة والمعارضة بين



الحدود الحاضرة للذهن [١]

«٦» خلاصة ما تقدم: ان المعلومات الاولى في العقل هي هــذه معلومة الموجود ثم اللاموجود ثم فرز شيء عن آخر او التمييز ثم معلومة الكثرة غير المحدودة ثم الوحدات المتحاز بعضها عن بعض والمنضمة بجامع الارتباط وهي معلومة الجمع · وهذه المعلوماتّ هي ثمرة افعال العقل الاولى وهي جارية علَى هــذا الترتيب المنطقي: تصوُّر ثم سلب ثم قسمة بمعنى اللفظ الاصلي اي التمييز ثم سلب المقسومية في الذات ثم تمييز الوحدات المختلفة مع تأليفها في تصور واحد· وهذا وفقاً لتعليم القديس توما (عن المطول)

## المطلب الرابع

## في الاوحدية [٢]

(٥٦) الاوحدية معناها سلبي لانها تدل علَى سلب الكثرة او الجمع

---

(١) م: بين غير وخلاف وبين التغاير والتخالف فرق فان الغير منه غير بالجنس ومنه غير بالنوع ومنه غير بالمناسبة ثم غير بالموضوع · والخلاف يخالف الغير في ان الشيء يغاير بذاته ويخالف بشيء فيه ولذلك يلزم ان يكون المخالف يخالف بشيء ويوافق بشيء · كذا عن ابن رشد

(٢) م: الاوحدية نسبة الى اوحد · واوحد وصف من الواحد ومعناه ذو الوحدانية · فيقال الله الاوحد ويدل علَى ما لا نظير له فيقال هذا اوحد زمانه · ويأتي بمعنى الوحيد اي المتوحد المنفرد بنفسه والمراد بالاوحدية في المتن كون الشيء واحداً وحيداً لا مثل له ولا نظير ·

والاوحدية اما اوحدية بالواقع واما اوحدية بالذات . يقال في العالم انه اوحد اذ لا نظير ولا مثيل له في واقع الامر . الا انه يمكن ان يكون له مثيل بقدرة الله الخالقة وهذه هي الاوحدية بالواقع . واما الاوحدية بالذات هي خاصة بالباري تعالى وحده لانه هو وحده غير قابل للتكثر في ذاته (م : ويسميها العرب بالاحدية والاوحدية والوحدانية واما لفظ الاحد بمعنى الوحيد فلا يوصف به عندهم الا اسمه تعالى ).

## المطلب الخامس

## في الهوهو[1]

(٥٧) ان العقل يمكنه ان يعتبر الاشياء من اوجه مختلفة واحرى

(١) م : لفظ مركب من هو هو ضميرين جعلا اسماً معرفاً باللام ويدل على الاتحاد بالذات و يعبر به عما يعرف عند اللاتين (Identitas — (Eadementitas ومعناه ذو الحقيقة الواحدة او الاتحاد بالذات ومحله عند المناطقة في الحمل بالتواطؤ والمراد بالحمل بالتواطؤ ان يكون شيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة . مثلاً الانسان حيوان ناطق فان الانسان هو هو الحيوان الناطق اي منسوب اليه بالذات وعندهم تعبير آخر للدلالة على الحمل المعروف عندهم بحمل الاشتقاق . والحمل بالاشتقاق هو ان لا يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة بل بما ينسب اليه كالبياض مثلاً فلا يقال الانسان بياض بل ابيض او ذو بياض والعبارة الدالة هي « هو ذو هو » اعني هو ذو بياض مثلاً . والهو هو اما واقعي او ذهني فالواقعي ما كان حاصلاً في الشيء الخارج بمعزل عن فعل العقل كالهوهو المقول على اسماء الله عز وجل واما الذهني فهو ما حصل بفعل من افعال العقل كما لو قلنا بطرس هو هو بولس بالطبيعة فان العقل يتصور فيهما طبيعة واحدة مع ان طبيعة الواحد متميزة عن طبيعة الآخر تميزاً حقيقياً . والهو هو الذهني احق ان يسمى مماثلة ومشابهة ( عن معجم الفاظ القديس توما والدرسيين )



ما يعتبر فيها اما جوهرها المشخص واما جوهرها النوعي او الجنسي واما كمها واما كيفها .

ويعرّف الهوهو بانه نفي الغيرية والاختلاف . فان كان النفي واقعاً على الغير بالنوع كان ثم الاتحاد بالطبع او الهوهو بالطبيعة ( م : كقولك انك انت انا بالانسانية ) واما نفي الغيرية بالتشخص فهو الاتحاد بالذات او الهوهو بمعناه الحقيقي الحصري .

واذا اعتبر في الاشياء كمها فاما ان تكون مساوية او لا مساوية . اعني ان الهوهو في تلك الاشياء من حيث كمها يقال له مساوٍ والهو غير هو يقال له غير مساوٍ . واما باعتبار الكيف فهي شبيهة ومتشابهة او غير متشابهة . والهوهو في المتشابهة يقال له التشابه والهو غير هو يقال له لا التشابه او الاختلاف . وان اعتبر في الاشياء جوهرها فتكون مماثلة او مغايرة بحسب صدق الهوهو عليها او لا صدقه[1]

(١) م : لا خفى ان من قال اتحاد قال موافقة بين شيئين او اشياء بعد مقابلتهما فيكون الاتحاد والهو كون شيئين او اكثر واحداً من وجه ما . و يكون معنى الاتحاد تابعاً لمعنى الوحدة فهذا الاخير يؤدي بنا الى الاول لاننا لمجرد تصورنا ان موجوداً هو غير مقسوم في ذاته وهو واحد نتصوره انه واحد مع ذاته او هو هو . وهذا هو معنى الاتحاد في الاصل واعني به ان يكون شيء واحداً مع ذاته و باقياً واحداً مع ذاته . الا انه لا يصح ان يقال فيه انه واحد مع ذاته ما لم يكن قد اعتبر اما في اوقات مختلفة من اوقات وجوده واما في وقت واحد من الوجود ولكن العقل كرر اعتباره اي اعتبره من وجوه . وفي كل حال يصح القول ان الاتحاد يفترض شيئين او اكثر ولهذا قسموه الى الاتحاد الوجودي والى الاتحاد الذهني كما رايت فان اشياء منفردة متحازة في ذاتها يتصورها العقل متحدة كان تكون متماثلة بالذات او متساوية بالكم او متشابهة

وقد تقدم ان كون الوحدة الجوهرية في المتشخص الفردي هي لازمة له ومستقرة فيه لا يستلزم كون هذا الشيء المتشخص يصدق عليه الهوهو او لفظ الاتحاد من كل وجه وفي كل اعتبار ومن هنا يحصل ان التشخص ليس الاتحاد ·

## المطلب السادس

### في انواع الوحدة العالية ( عن المطول )

(٥٨) «١» ان اخص ما يبحث عنه علم الموجود العام هو الجوهر وكل موجود جوهري هو واحد لقيام الوحدة بكونه غير مقسوم في ذاته ·

والحال ان الجوهر اما ان ينظر اليه من حيث هو ماهية مجردة بان يكون جنساً بعيداً او جنساً قريباً او نوعاً واما من حيث هو موضوع متشخص منفرد مشار اليه كهذا وذاك · وعليه فتتنوع الوحدة فيه بتنوع اعتباره فتكون الوحدة فيه اما وحدة صورية جنسية او نوعية من حيث

بالكيف وبخلافه تكون اشياء متحدة او متفقة بالحقيقة متغايرة في الذهن بان يعتبرها من اوجه مختلفة وهي في الواقع واحدة · وقال غيرهم ان الهو هو له ثلاث مراتب الهو هو الماتافيسيقي والهو هو الطبيعي والهو هو الادبي بحسبما يكون الموجود هو هو بكل معنى وجوده او هو هو بذاته وماهيته او باعراضه فالهوهو المتافيسيقي يقال على الموجود الذي لا يلحقه تغيير بتة · وهذا خاص بالله جل اسمه · والهو هو بالطبع يقال في الموجود الذي تبقى ذاته الطبيعية مستمرة كالنفس والملك · والاتحاد الادبي يقال في الموجود الذي اذا تعاقب فيه التغير في المادة فلا يتغير بالصورة وفي اعتبار الناس كالجسم الحي وكلة او كشعب ( عن فرج )



اعتباره الاول او وحدة شخصية فردية من حيث اعتباره الثاني ·

والوحدة الشخصية تقال على كل فردٍ فردٍ من افراده · ثم لما كان المبدأ الذي يتشخص به الجوهر انما هو المادة كما مرَّ بك صحَّ ان تسمى الوحدة الشخصية في الجواهر الجسمية وحدة المادة او الوحدة بالعدد لان الموجودات التي يكون كل واحد منها واحداً بالوحدة المادية هي ( اي تلك الموجودات ) الواحدات المقومة للعدد ·

«٢» اصاب غايتان اذ قال ان موجوداً بعينه واحداً بوحدة التشخص قد تتكثر فيه الوحدة الصورية بحيث يكون فيه من انواع تلك الوحدة قدرُ ما يُرى فيه من الماهيات الجنسية والنوعية مما يمكن اعتباره على حدةٍ ويصلح ان يقع محمولاً في القضية

«٣» قد جعلوا في مقابلة الوحدة العالية التي هي من اسماء الموجود الحقيقي ومحمولاته الوحدة التي تسمى الوحدة المنطقية ويراد بها كلية الموجود المجرد وشمول انطباقه على ما لا نهاية له من الافراد وعليه فالكلي الحقيقي وهو المفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه يكون هو واحداً ·

«٤» احرى ان تكون الوحدة العالية المقولة في الموجود الحقيقي هي وحدة الجوهر لان العرض في الحقيقة ليس يطلق عليه اسم الموجود بمعناه الحقيقي بل هو حقيقة ثانوية من لواحق الجوهر فان قيل في العرض انه واحد فيكون المراد على خط الاستقامة وحدة الجوهر الذي هو قِلُّ الاعراض ·

ا ان بين الماهية الصورية والفرد المشخص تميزاً حقيقياً كما سبق اثباته وعليه فيكون في الكل الفردي المشخص تركب طبيعي

ب وايضاً بين الماهية والوجود الخارجي تركب من هذا الجنس اي طبيعي.

ج وايضاً نقول ان بين الجوهر واعراضه كالجوهر المادي وابعاده مثلاً تركباً طبيعياً . وقال غيرنا خلاف ذلك

(٦٢) «٢» في امثلة المركب الالهي

قد اختلف الفلاسفة في مدلول التركيب الالهي اما الذين لحظوا في لفظ الطبيعي جهة دلالته على ما هو مادي فقد حصروا التركيب الالهي في ما كانت اجزاؤه المركبة متجافية عن طائلة الحس والاختبار وان كانت تلك الاجزاء متحازة حقيقة في الطبيعة كما هو تركب الماهية والوجود وتركب الجوهر والاعراض

واما نحن فاننا نصف بالطبيعي كل تركيب حقيقي اي وجودي ولهذا جعلنا التركيب الالهي قسماً من التركيب الذهني

ان الاشياء الطبيعية لما كانت محطاً لتصوراتنا التجريدية والتعميمية كان اننا نتصور فيها معلومة الجنس والفصل وهذه المعلومات هي التي نسميها مراتب الموجود الذهنية او الالهية نتوصل بها تدريجاً تكميلياً الى استطلاع كنه الشيء وتقصي معرفته . فيكون ان هذه المراتب الذهنية او هذه التصورات المجردة والشاملة التي توصلنا الى معرفة الشيء تدريجاً يحصل منها تركيب نسميه التركيب الالهي وعلى هذا التركيب الالهي



ينبني التميز الذي نسميه تميزاً الهياً ايضاً

فاننا نتعقل الانسان مثلا جوهراً حياً حساساً ( هو الجنس ) ناطقاً ( هو الفصل النوعي ) فما عسى تكون النسبة بين الجوهر ( جنس اعلى ) والحي ( جنس بعيد ) والحساس[1] جنس قريب) والناطق ( فصل نوعي ). او ما لعلها تكون تلك النسبة بين الجنس القريب ( الحيوانية ) والفصل النوعي ( النطق ) . هذه مسئلة خلافية طالما كانت في تاريخ الفلسفة معترك الاذهان ترى فيها الآراء المتضاربة الدقيقة وتتنافس في حل عقد اشكالها وعويصها ولا تزال كذلك . واننا قد اشرنا الى هذا الخلاف اذ قلنا ان بين تفاوت مراتب وجود جوهر ما تركباً الهياً وسنبين لك صحة قولنا وسداد رأينا في صدد كلامنا على تركب الجوهر واعراضه . ولكن يجدر بنا قبل ذلك ان نبحث عن مسئلة اخرى تلابس مسئلة التركيب وهي مسئلة التميز[1] فنقول

(١) م : التميز في اللغة مصدر ميز ومطاوعه تميز فيقال ميزته فتميز . والتميز هو فرز شيء عن شيء ويقال ميزت الاشياء فرقت بعضها عن بعض بعد المعرفة بها .
والتميز في اصطلاح الفلاسفة هنا بمعنى التميز وهو مقابل للاتحاد او الهوهو او سلب الاتحاد و يعرف بانه فوات الاتحاد بين شيئين او اشياء و يعبر عنه بلفظ الغير. قال ابن رشد غير يقال على وجوه مقابلة للوجوه التي يقال عليها هو هو . فالتميز يقابل الاتحاد كما ان الكثرة تقابل الوحدة . قال فرج التميز على ثلاثة انواع لانه اما ان يعتبر بالقياس الى الموضوع او بالقياس الى درجة تفاوت التغاير او بالقياس الى النظام

«١» اما بالقياس الى الموضوع فالتميز على اربعة انواع لانه يكون اما غيراً

«٢» اما المركب الطبيعي [٢] فهو ما كانت اجزاؤه متحازة ومتميزة بعضها عن بعض في الوجود الخارج عن الذهن وبمعزل عن تصور العقل فيقال حينئذٍ ان الاجزاء طبيعية والتركب طبيعي والمركب مركب طبيعي

واما اذا كانت الاجزاء هي ما يقابله في الذهن تصورات مختلفة والشيء او متعلق التصورات واحد فتركب تلك الاجزاء المتصورة هو تركب ذهني وهذا اما ان يكون ذهنياً محضاً او الهياً · اما التركب الذهني المحض فهو الذي لا يسبق وجود تركبه فعل العقل ولا يقوم

(٢) م : المركب الطبيعي ما كانت الاجزاء فيه حقيقية وممتازاً بعضها عن بعض امتيازاً حقيقياً كما هما النفس والجسد في الانسان · والمركب الالهي ما كانت اجزاؤه حقيقية ولكنها لا يمتاز بعضها عن بعض الا امتيازاً ذهنياً كما هما الحيوان والناطق في النفس · اه ·

فيتحصل من تعريف المركب «١» ان كل مركب ( بالفتح ) تابع للاجزاء المركبة ( بالكسر ) متاخر عنها ولو تاخراً بالطبع لانه يستحيل فهم المركب الحاصل عنه الاجزاء ما لم يفترض سبق الاجزاء ولو سبقاً بالطبع لتوقف الحاصل على ما يحصل عنه · «٢» ان كل مركب فيه قوة وفعل وذلك لان كل جزء اما ان يكون بالقوة الى جزء اخر واما ان تكون كل الاجزاء هي بالقوة بالقياس الى الكل المركب · «٣» انه يمتنع ان يكون المركب كاملاً بالكمال المطلق وذلك لان المركب من حيث هو فهو اكمل من كل جزء من الاجزاء اذا اعتبرت على انفراد · فالاجزاء اذاً من حيث هي اجزاء ليست كاملة بالكمال المطلق ومن ثم فليس ما يتركب منها كاملاً بالكمال المطلق لان الكمال المطلق هو بحسب تعريفه ما استجمع كل الكمالات الممكنة اللائقة به استجماعاً بلا حد · «٤» ليس من مركب اياً كان يمكن ان يكون الموجود الاول لتاخره عن الاجزاء المركبة له ولو تاخراً بالطبع · اه ·



بمعزل عنه في الخارج · واما التركب الالهي فانما ينبني على اساس حاصل في الخارج عن الذهن اي في نفس الموضوع وهو يتولد عن سببين غزارة تضمن الموضوع المطلوبة معرفته ثم عجز اضافي في عقل العارف · فاننا اذا شئنا ان نحيط علماً بما في موجود حادث من الكمال المركب فلا بد لنا ان نتعقله بصور كثيرة تتكامل تدريجاً بان نتصور فيه مثلاً جنساً وفصلاً · فتركب هذه التصورات يسمى تركباً الهياً وما يحصل عن هذا التركب يسمى بوجه اخص كلاً الهياً ·

واننا تربيةً للفائدة نذكر امثلة على التركيب بنوعيه المتقدمين فنقول اولاً في امثلة المركب الطبيعي · ( عن المطول )

(٦١) «١» من المتفق عليه عند الائمة ان العنصرين المقومين للجوهر الجسمي وهما الهيولى والصورة هما مركبان طبيعيان للجواهر الطبيعية على انهما يكمل الواحد منهما الآخر حتى تتألف منهما هوية جوهرية كلية هي الجسم وكل منهما غير كامل في ذاته بل يتكاملان ·

«٢» ان الجوهر الجسمي من اول خواصه الكم وهو لذلك ذو ابعاد ومقدار وما كان ذا ابعاد فهو متسوم الى اجزاء وتلك الاجزاء المقسومة هي اجزاء طبيعية داخلة في مقولة الكم وهي اما كمية او مكملة فالاجزاء الكمية تقال في الاجزاء الحاصلة في الاجسام غير الآلية ويقال لها مكملة اذا كان محلها في الاجسام الآلية

«٣» اما امثلة المركب المختلف على تسميتها بالطبيعة والتي نقول بكونها طبيعية تبعاً للقديس توما فهي الآتية

ب  اما الاعتباري بالقوة او المؤسس ويسمى ايضاً الهياً فهو اذا دل التصوران على هوية وحيدة بالمادة ولكن العقل اعتبرها من اوجه مختلفة لتضمنها حقائق كثيرة فيكون موضوع التصوري المادي واحداً واما الموضوع الصوري فتعدد بتعدد الوجوه ·

ثم الانحياز بالقوة هذا اما كامل واما ناقص

ا  فيكون كاملاً اذا كان الموضوع الصوري لكل من التصورين المنفردين قابلاً لان يتحقق وجوده منحازاً في الطبيعة · مثلاً اذا استحضر العقل نفس الانسان بتصورين هما تصور النفس النامية وتصور النفس الناطقة فيكون بين التصورين تمييز من قبيل التمييز بالقوة الكامل اذ ليس فقط كل من موضوعي التصورين الصوري هو مركب من مفهومات بينة الاختلاف وهذا اقل ما يطلب لتحقق التمييز بالقوة بل زد على ذلك ان كلاً من الموضوعين الصوريين يمكن تحقق وجوده في الطبيعة والواحد منحاز ومنفرد عن الآخر الا ترى ان الحياة النامية تحقق الوجود في الاشياء التي لا تعقل وان العقل يحقق الوجود في الخارج عن الاجسام الآلية

ب  ويكون التمييز بالقوة موصوفاً بانه ناقص اذا كان الموضوعان الصوريان للتصورين يختلف احدهما عن الآخر اختلافاً صريحاً ولكنهما يرتبطان معاً ارتباطاً غير منفك بحيث لا يمكن تحقق وجود الواحد في الطبيعة وجوداً منحازاً ومنفرداً عن الآخر · وهذا التمييز بالقوة الناقص محله من وجه الافضلية في معرفتنا لله التي نستحصلها بطريق التركيب ( او الوصل)



والسلب ( او الفصل ) والتشكيك الذي هو من قبيل الافضلية والغلبة · وبيان ذلك ان المعلومات التي تتصور بها الذات الالهية هي معلومات مختلف بعضها عن بعض مع ان مدلولها حقيقة واحدة وحيدة في الاصل متحدة دائماً مع ذاتها موصوفة ابداً بالهوهو · وسوف نرى في علم الله اننا اذا شئنا نسبة هذه الكمالات المخلوقة الى الله تعالى عز اسمه فيجب ان نتجافى مظنتي خطاء · اما المظنة الاولى فمن وجه ان تصوراتنا المختلفة لهذه الكمالات الكثيرة لا يمكن ان تكون متعلقاتها حقائق مختلفة بحيث يكون بينها تمييز واقعي حقيقي وذلك لان الله عز وجل هو حقيقة وحيدة احد بالاوحدية المطلقة البسيطة · اما المظنة الثانية فمن وجه ان تصورات هذه الكمالات لا يمكن ان تكون هي هي متحدة مع بعضها بالاوحدية المطلقة بحيث لا يكون بينها من التمييز الا التمييز الذهني المحض والا كان تعدد التصورات والمعلومات لا طائل تحته بتة ولا يفيدنا شيئاً من المعرفة · وعليه فكان لا بدّ من ان تكون تصوراتنا للكمالات المخلوقة التي ننسبها الى الله هي تصورات مختلفة لمتصور واحد هو حقيقة واحدة في الاصل ومتحدة ابداً مع ذاتها اعني يجب ان تكون هذه التصورات متميزة بالقوة · والحال ان هذا التمييز بالقوة لا يمكن ان يكون الا من قبيل التمييز الناقص اذ لا يمكن نسبة هذه الكمالات الى الله الا بشرط ان تكون كل واحدة منها مستلزمة للاخرى ومتضمنة لها فان كمالاً لا يقال على الله الا اذا كان مقروناً باللاتناهي اعني مساوياً لكل كمال موجود وممكن · ومن قصر ذات الله على كمال من الكمالات بعينه فقد جعل حداً لله وجحد اللانهاية في

## ❋ الفصل الثاني ❋

### في الوحدة في المركب وحل المشاكل من هذا القبيل

(٥٩) ليست وحدة الشيء هي بساطته اذ لا تعاكسان لان كل بسيط واحد ولا يعكس كما رأيت فان الموجود البسيط غير قابل للقسمة واما الموجود الواحد فقد يكون مركباً فقابلاً للقسمة . واوفى ما يكفي في وحدة شيء ان لا يكون مقسوماً وعليه قد ميزوا بين وحدة اللا مقسومية بالفعل ووحدة البساطة اي اللا مقسومية بالفعل والقوة . فالاولى مقولة في الموجود الذي ليس مقسوماً بالفعل ولكنه قابلٌ للقسمة الى اجزاء بالقوة

والثانية صادقة عَلَى ما ليس مقسوماً بالفعل والقوة وهو البسيط .

واما كون موجودٍ غير منحلٍّ الى اجزاء لان ليس فيه اجزاء ولا يمكن ان يكون فيه اجزاء هو واحداً فهذا امرٌ يظهر عند ادنى تأمل .

واما كون موجود مركبٍ من اجزاء مقوّمة له هو واحداً فهذا لا يخلو من اشكال ولذلك ينبغي لنا ان نبين وجه التوفيق بين تركب الموجودات ووحدتها فنقول :

«١ً» ان الماهية هي مركبة من اجزاء متعددة تعرف بالاجزاء الالهية . فكيف تكون تلك الماهية واحدة مع ان فيها تلك الاجزاء الالهية اعني كيف توفق وحدة الماهية مع وجود الاجزاء الكثيرة الالهية .

«٢ً» ان الموجودات في الطبيعة هي مركبة من اجزاء طبيعية



منها جوهرية ومنهـا عرضية فكيف توفق وحدة الموجود الطبيعي مع تركبه الطبيعي . وان شرح هـذين السؤالين يستلزمُ الوقوف عَلَى بعض معلومات تمهيدية نسردها في المطالب الآتية فنقول .

### المطلب الاول

### في ما هو التركب[1] ( عن المطول )

(٦٠) «١ً» ان التركب باطلاق المعنى فيه يكون اما منطقياً او الهياً او طبيعياً . اما التركب المنطقي و يرادفه الكلي فهو تركب جعلي لتوقفه عَلَى فعل العقل بالاستقلال فـان العقل كما علمت يقوى عَلَى تعميم المواضيع التي انتزعها وجرّدها من الاشياء المحسوسة حتى صـار مفهوم الانسان مثلاً كلاً منطقياً ( كلياً ) مقولاً عَلَى افراد امتداده . فالانسان كلٌ منطقي او مركب منطقي يسمى كلياً والافراد المقول عليهـا هي اجزاؤه المنطقية وتسمى الجزئيات . والتركب المنطقي لا وجود له الا في الذهن . واننا وان لم يكن هاهنا مقام البحث عنه فقد الحنا اليه تسهيلاً لفهم المركب الالهي والطبيعي .

(١) م : التركب في اللغة مصدر تركب مطاوعة ركَّب فيقال ركبته فتركب ومعناه انضمام شيء الى شيء واجتماعه معه بحيث يطلق عَلَى الشيئين او الاشياء المنضمة لبعضها اسم الواحد . والتركيب في العرف يرادف التاليف . وقالوا بفرق بين التركيب والتاليف بان التاليف اخص من التركيب لان التركيب ضم شيء الى شيء مطلقاً والتاليف ضم شيء الى شيء مع الارتباط بينهما والمراد بالتركب هنا هو التألف

## المطلب الثاني
## في التميز

(٦٣) «١» ان الجوهر الواحد اذا كان مركباً تركيباً طبيعاً يكون التميز بين اجزائه المركبة له تميزاً شيئياً اي وجودياً حقيقياً . وانما سمي تميزاً شيئياً وجودياً لانه يدل بطريق اللزوم على كثرة مركبات متحازة ومنفرد بعضها عن بعض وذلك في الوجود الخارج بمعزل عن فعل الذهن . فكان اذاً ان في الطبيعة نفسها انحياز شيء عن شيء او

او خلافاً اولا متشابهاً او لا مساوياً . فان شيئين ( او اكثر ) اذا تميز الواحد منهما عن الآخر تميزاً بالذات بحيث لم يعتبر شيء مشترك بينهما كان بينهما تغاير اي كان الواحد غير الآخر كالحجر والانسان مثلاً وان اشتركا في الجنس لا في النوع كما قيل الواحد خلاف الآخر وان اختلفا في الكيف قيل فيهما لا متشابهان او في الكم فيهما لا متساويان .

«٢» اما بالقياس الى تفاوت التغاير فكان لا يكون بينهما تميز فقط بل تقابل فيقال في الشيئين انهما متقابلان وهذا التقابل اما تضاد كالبرد والحرارة واما تقابل الملكة والعدم كالبصر والعمى واما تناقض كالموجود واللاموجود .

«٣» اما بالقياس الى النظام فالتميز اما حقيقي او ذهني بحسبما يكون شيء غير شيء آخر في الحقيقة بمعزل عن فعل الذهن وقبله او يكون العقل تصور شيئاً واحداً من اوجه مختلفة .

وان التميز الحقيقي ينقسم الى تميز حقيقي اكبر او تميز حقيقي اصغر . فالاول محله فيما اذا كان الشيئان متحازاً احدهما عن الاخر انحيازاً واقعياً كانحياز ارسطو عن افلاطون مثلاً وهو انحياز الافراد بعضها عن بعض او ان يكون الانحياز ليس حاصلاً بالفعل بل يمكن حصوله كتميز النفس عن الجسد . واما التميز الحقيقي



تميزاً شيئياً وجودياً . كالتميز بين القوة المتصورة والتصور فانه تميز حقيقي وجودي لان التصور وان كان لا يوجد ولا يمكن ان يوجد من دون القوة المتصورة الا ان له هوية واقعية فعلية هي غير هوية القوة المتصورة وحد التصور غير حد القوة المتصورة

«٢» بخلاف هذا التميز الوجودي الحقيقي التميز المنطقي والذهني ويسمونه ايضاً الانحياز الاعتباري وذلك لتوقفه في الوجود على فعل الذهن ومحل هذا الانحياز الاعتباري في ما اذا استحضرنا موضوعاً واحداً بعينه بتصورين يختلف الواحد منهما عن الآخر .

ثم هذا الانحياز الاعتباري على حزبين انحياز اعتباري محضاً وانحياز اعتباري بالقوة او مع اساس في الشيء

١ اما الاول او الاعتباري المحض فمحله في ما اذا كان موضوع التصورين المادي والصوري واحداً بعينه وان دلا عليه دلالة متفاوتة بالوضوح كقولك انسان وحيوان ناطق

الاصغر فليس محله بين شيء وشيء بل بين مركبات شيء واحد لا ينفصل احدها عن الاخر كما هو التميز بين سرعة الحركة ووجهتها . ثم قال وعلامات التميز الحقيقي هي : «١» انفصال واقعي كانحياز جسم عن جسم «٢» مكنة تبادل الانفصال كما هي الحال في النفس والجسد «٣» مكنة الانفصال بلا تبادل كمكنة انفصال المتحرك عن حركته ولا بعكس . «٤» مكنة التغيير في الاشياء التي يمتنع فصلها كما هي الحال في الحركة اذ يمكن تغيير سرعتها ووجهتها . «٥» كون شيء مصدراً لاخر وكما هي قوى النفس الصادرة عن النفس والتصور الصادر عن العقل . وعليه فيكون بين النفس وقواها تميز حقيقي وكذا بين قوى النفس وافعالها . «٦» واخيراً التضاد بين معلومتين كالكم والكيف .

الموجود الاول الواجب الوجود. ولما كان الله غير متناهٍ كان لا يتعقل فيه كمال الا وهذا الكمال متناول لكل كمال. فتأمل. (عن المطول مع حذف)

### المطلب الثالث

### في الواحدة [1] بمعناها الفرعي او العرضي

(٦٤) قد تكلمنا عن معنى الواحدة الحقيقي وان لفظ الواحد يقال بالذات على الجوهر وهنا نقول ان الواحد يقال على غير الجوهر قولاً مجازياً فنقول

«١» قد يقال الواحد على اشياء منحاز بعضها عن بعض ولكنها تنضم الى طائفة او جماعة بجامع الوهم او بجامع تصور واحد مبهم كقولك مثلاً هذه اجمة واحدة وهذا رهط واحد وهذه قرية واحدة. ويقال على الاشياء المتصلة المتشابهة الاجزاء كما نقول في بحيرة مشار اليها هذا ماء واحد. ولفظ الواحد في هذه الامثلة يدل على وحدة ظاهرة لا واقعية.

«٢» يقال الواحد على ما كانت الوحدة فيه واقعية حقيقية ولكنها وحدة عارضة كما لو اشترك جوهران او اكثر او عرضان او اكثر في عمل واحد يحصل عنه معلول كلي واحد. فنقول في فرسين مقطورين لجر عجلة انهما واحد وكذا نقول واحد في الفاعل ومعوله. وكذا نطلق لفظ الواحد على تضافر القوى المختلفة في الطبيعة. وهذه الوحدة نسميها بوحدة القوى.

(١) م: الواحدة في اللغة مؤنث واحد والمراد بها هنا ما يرادف الوحدة والتاء في الواحدة للاسمية لا للتانيث وكذا استعملها ابن رشد



«٣» اعلم ان اشتراك العمل اذا تم بقوة الضرورة وكانت العوامل المشتركة طبيعية سميت الوحدة بينها وحدة طبيعية وان تم ذلك الاشتراك لا بقوة الاضطرار بل بفعل الاختيار بين فاعلين مختارين سميت الوحدة وحدة ادبية وبهذا المعنى يقال في العائلة وفي الالفة الاجتماعية وفي الكنيسة انها واحدة لتضافر اميالها واعمالها على ادراك غاية واحدة. وجماعة الافراد يطلق عليها تجوزاً اسم الجسم الادبي والشخص الادبي ويوصف بالوحدة.

«٤» بعد البحث عن الوحدة الفرعية او بالعرض قد حان لنا ان نعود الى حل المشكلين اللذين ذكرناهما في العدد ٥٩ المتقدم فنقول

## ❋ الفصل الثالث ❋

### في ان الوحدة العالية في الموجودات كيف تأتلف مع تركب هذه الموجودات

### المطلب الاول

### القضية الاولى

ان تركب الموجود تركباً الهياً يتفق مع وحدته.

(٦٥) ان تركب الموجود تركباً الهياً لا ينفي وحدته الحقيقية اذا كانت الاجزاء الالهية التي يتركب منها ليس بينها تميز حقيقي بل بالقوة فقط اي اذا كانت تلك الاجزاء لا ينحاز منها الواحد عن الآخر انحياز شيء عن شيء والحال ان الاجزاء المركبة للمركب الالهي لا ينحاز منها

الواحد عن الآخر انحياز شيء عن شيء اي انحيازاً حقيقياً بل انحيازاً بالقوة . فاذاً .

اثبت الصغرى اعني ان الانحياز بين الاجزاء المركبة لمركب الهي هو انحياز بالقوة لا انحياز شيء عن شيء آخر فاقول : اذا شئنا ان نطلع عَلَى ما تتضمنه عين من اعيان الطبيعة كما هو بطرس مثلاً ما هي ماهيته فاننا لا ندرك ذلك دفعة واحدة و بتصور واحد بل اننا نتوصل الى المقصود تدريجاً بصور مختلفة ووجوه متعددة كأن نتصوره ناطقاً حساساً حياً جسماً جوهراً فهذه الهيئات والوجوه المختلفة المنظورة فيه نسميها اجزاء الهية او مراتب وجود الهية . والحال ان هذه الوجوه والهيئات المعتبرة في شخص بطرس الواحد لا ينحاز منها الواحد عن الآخر انحيازاً حقيقياً اي انحياز شيء عن شيء بل انحيازاً بالقوة والا ( اي ان كان الانحياز بينها حقيقياً ) بطل ان يكون متعلقها جميعها ( بطرس ) جوهراً واحداً بل اصبح موجودات متعددة .

سوف تعلم في علم النفس ما يشهد به الوجدان ان الاشياء الطبيعية تؤثر فينا ونحن ننفعل ونفعل . تؤثر فينا تأثيرات مختلفة فننفعل منها انفعالات مختلفة بحسبها ونستدل من كل ذلك ان هذا الشيء الواحد مثلاً لا يفعل فينا هذه الافعال المختلفة بحيث يصح ان ننسبها اليه وحده بجملتها الا اذا كان هذا الشيء الواحد حاصلاً عَلَى كمال هو مساوٍ لكمالات متعددة واذا شئنا ان نعبر عن هذا الاستدلال الذي استدللناه تعبيراً فلسفياً نقول ان هذا الشيء الفاعل فينا هذه الانفعالات هو واحد



بالفعل ومتعدد بالقوة وبعبارة اخرى ان هذه الهيئات المختلفة التي نختبرها ونميزها في هذا الموضوع الواحد هي منحازة عن بعضها انحيازاً بالقوة

واما كون انحيازها هو انحيازاً بالقوة فاليك بيانه :

لا شك اننا نتصور الانسان مثلاً جوهراً جسماً حياً حساساً عاقلاً ولا شك ايضاً ان من الموجودات الطبيعية اجساماً غير حية وغير حساسة وغير عاقلة ومنها اجساماً حية نامية غير حساسة ومنها جواهر حية حساسة غير عاقلة وعليه فكان من البديهي ان نتصور هذه الكمالات متحققة الوجود في الخارج كل واحد منها على حدة منحازاً عن غيره والحال متى راينا شيئاً واحداً من اشياء الطبيعة يفعل فينا افعالاً مختلفة يستدل منها انه حاصل عَلَى كمالات مختلفة منتشرة في الطبيعة حق لنا ان ننسب اليه كل تلك الكمالات وحينئذٍ تحصل لنا في الذهن صور متعددة تصور لنا بجملتها ذلك الشيء الواحد بنفسه تصويراً متكافئاً

فينتج من ذلك ان تلك الهيئات المختلفة لا يحاكيها في الوجود الخارج هويات فعلية واقعية منضمة في موضوع واحد بل هيئات كثيرة يحاكيها كمال واحد اعني ان تلك الهيئات يتميز بعضها عن بعض تميزاً بالقوة ومن ثم كان التركب الالهي في الموجود لا ينافي وحدته بل يأتلف معها .

( ٦٦ ) يعترض دُنس سكوت عَلَى القضية المتقدمة بقوله :

ان شيئاً واحداً لا يمكن ان يكون موضوعاً لمحمولات متناقضة والحال ان ما يقوم الحيوانية لا يكون مصدراً لقوة التبرهن

فاذاً ما هو في الانسان مقوم للحيوانية وما هو فيه مقوم للناطقية

هيئتان منحازتان متميزتان وعليه تخلخلت الوحدة الحقيقية في الانسان فاذاً لما كان الانسان واحداً كان لا بد من ان يكون الانحياز بين تلك الهيئات المختلفة اعظم من الانحياز الذهني المؤسس واصغر من الانحياز الحقيقي بمعناه الحصري وهو انحياز وسط بينهما نطلق عليه اسم الانحياز الصوري بمقتضى طبيعة الشيء

ج نميز الكبرى نقول ان شيئاً واحداً اذا اعتبر من وجه واحد فلا يكون موضوعاً لمحمولات متناقضة فهذا مسلم به

واما ان شيئاً واحداً اذا اعتبر من اوجه مختلفة قد لا يكون موضوعاً لمحمولات متناقضة فهذا منكر . وقد ذكر القديس توما مثلاً على ذلك قال فابدع : لو فرضنا خطاً مستقيماً نعبر عنه بالف وباء ( ا ——— ب ) فان جزته صاعداً من اليمين الى الشمال ثم من الشمال الى اليمين فتختلف لك نقطة ا بان تكون بداية الخط او نهايته باختلاف وجهة اجتيازك ومع ذلك فبين البداية والنهاية تناقض . اه

نسلّم بان ما يقوّم الحيوانية في الانسان لا يعطيه النطق وحينئذٍ يقع التناقض فيما لو اوجبنا ان الانسان حيوان وانه ناطق ونحن نعتبر من وجه واحد صوري . ولكن لا محل للتناقض فيما لو قلنا ان الانسان من حيث هو في حقيقته الوجودية يُحمل عليه الحيوانية والنطق لانه جامع في نفسه كمال الحيوانية وكمال النطق . فتأمل ( عن المطول )



## القضية الثانية

## ليس بين تركب الموجودات تركباً طبيعياً وبين وحدتها الجوهرية من تعاندٍ او تنافٍ

(٦٧) «١» لا شك ان الهويات اذا تعددت وكانت كل واحدة منها منحازة في نفسها وكاملة فيحصل بالضرورة عن مجموعها ما هو الكثرة لان الكثرة جماعة آحادٍ منحازة . والحال ان الاجزاء الطبيعية في المركب الطبيعي ليست كل واحدة منها كاملة بحيث لا يكون الا المركب منها وحده هو محلاً للوجود

وذلك لان الجزء بمقتضى تعريفه هو ما كان معداً ليتألف منه حقيقة كلية او هوية كاملة فكونه معداً لغيره وكونه بالقوة الى تحقيق شيء داخلاً في تعريفه فذلك نقص خاص بالجزء بالقياس الى الكل . ولما كانت الاجزاء الطبيعية ناقصة في ذاتها ومفتقرة الى غيرها كان انها لا يمكنها ان تحصل على وجود خاص بها وكذلك المركب لتوقفه على الاجزاء المركبة الداخلة في تعريفه فانه فيه نقص الافتقار اليها وعليه فلما كانت الاجزاء من حيث هي كذا ناقصة وغير منحازة ولا وجود خاصاً بها كان انها لا تضرّ بالوحدة الجوهرية في المركب الذي تركبه وتعددها لا ينافي تلك الوحدة . فيفهم من ثم ان الكل المركب يتوقف على اجزائه توقف هذه عليه توقفاً متبادلاً واما الموجود البسيط فليس فيه هذا التعلق المتبادل اذ ليس فيه اجزاء وبهذا تقوم افضليتهُ على المركب .

«٢» ان سألت عن السبب الاصلي الذي من اجله هذه الاجزاء الطبيعية المركبة للموجودات هي ناقصة في ذاتها فالجواب ان هذا النقص قائم بان نسبة الاجزاء الى الكل هي نسبة القوة الى الفعل وهذه النسبة تقيم بينهما رابطاً وتعلقاً متبادلاً . فان الهيولى هي ما هو بالقوة قابل من ذاته لان يكمل بالصورة واما صورة الجسم النوعية فهي فعل تلك الهيولى وهي متعلقة بها تعلقاً ذاتياً ايضاً .

وان الماهية التي تتقوّم باتحاد الصورة بالمادة هي ايضاً بالقوة بالقياس الى الاعراض التي من شأنها ان تكمل الماهية علَى انها ( اي تلك الاعراض ) هي افعال الماهية ثم ان الماهية مع الاعراض التي تعينها هي ايضاً بالقوة بالقياس الى فعل الوجود الذي هو المعين الاخير للموجود .

«٣» هذا ناهيك عن ان وحدة الموجود هي متحققة الحصول من ان فعل الوجود يعين في الموجود صوره الجوهرية والعرضية وفعل الوجود ذلك هو فعل واحد وحيد .

واما البحث عن اوحدية فعل الوجود في الموجود المشخص واثبات هذه المسئلة فمقامها في القسم الثالث من هذا الكتاب وسوف نستوفي بيانه هناك .

---



## المطلب الثاني

## في البسيط (١)

( ٦٨ ) ان البساطة هي من الكمالات لانها حقيقة ثبوتية لكننا لا نعلها الا بطريق السلب . فان البسيط ما انتفى فيه التركب

وليس كلامنا هنا جارياً علَى البساطة المقولة في النقطة الهندسية التي هي نفي الكمّ المتصل وعدم الانقسام طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً لان البساطة بهذا المعنى داخلة في مقولة الكمّ .

وانما المراد بالبساطة ها هنا نفي التركب الباطن الذاتي .

والبسيط بهذا المعنى الاخير هو بسيط بالبساطة الطبيعية او بالبساطة الالهية بحسبما تكون طبيعته منفياً عنها التركب الطبيعي او التركب الالهي .

اما الموجودات المخلوقة فالبساطة فيها بساطة اضافية .

واما بساطة الله عزّ وجلّ فهي بساطة بالاطلاق لان الله وحده ينتفي فيه كل نوع من انواع التركيب الطبيعي والالهي وهو وحده تعالى بسيط بالبساطة المطلقة . وانا ها هنا المحنا الى هذه الفوائد ومقام البحث عنها في علم الله .

---

(١) م : البسيط يقابل المركب وعليه فانه يقسم كما يقسم المركب .

قال الجرجاني في تعريفاته: البسيط ثلاثة اقسام بسيط حقيقي وهو ما لا جزء له اصلاً كالباري تعالى و بسيط عرفي وهو ما لا يكون مركباً من الاجسام المختلفة الطبائع واضافي وهو ما تكون اجزاؤه اقل بالنسبة الى الآخر . والبسيط ايضاً روحاني وجسماني فالروحاني كالعقول والنفوس والجسماني كالعناصر . اه .

## الفصل الرابع

### في الوحدة العالية او بالمعنى الكلي وفي الوحدة المقولية اي المتعلقة بالمقولات العشر

### المطلب الاول

#### في الوحدة وفي الكثرة ( م : عن المطول )

(٦٩) ان كل موجود اياً كان هو موجود غير مقسوم في ذاته ومحاز عما سواه هو واحد · واما الكثرة فهي جماعة تلك الآحاد غير المقسومة في ذاتها والمحازة عن غيرها · والكثرة من حيث هي لا تكون وحدة بل تقابلها · لان الاشياء الكثيرة لا تكون في واقع الامر موجوداً واحداً الا ان العقل يمكنه ان يضم موجودات كثيرة في موضوع تصور واحد · وحينئذٍ فتكون الكثرة جماعة آحاد واحدة وذلك لان العقل لا يمكنه ان يستحضر كثرة مواضيع من حيث هي كثرة كما يشهد لنا الوجدان · قال القديس توما : ان العقل يدرك الكثرة من وجه الوحدة لا الكثرة من وجه الكثرة · اه · وعليه كان لا بد للعقل لادراك الكثرة ان ينظر الى الكثرة من وجه اعتبار واحد ويستحضر جماعتها من ذلك الوجه حتى تكون الكثرة موضوع تصوره المادي ووجه اعتبارها الواحد موضوع تصوره الصوري

وضع القديس توما في خلاصته ق ١ ص ٨٥ ف٤ هذا الاعتراض



قال : اننا ندرك اشياء مركبة كالانسان والبيت مثلاً فيلوح اذاً اننا ندرك دفعة واحدة الاجزاء الكثيرة التي تركبها ·

واجاب على هذا الاعتراض قال : لا يستقيم الاستنتاج لاننا اما ان نتصور تلك الاجزاء من حيث هي مركبة للكل وحينئذٍ فاننا ندركها ادراكاً غير جلي بواسطة ادراكنا للكل واما ان نتصورها من حيث هي هويات محازة في ذاتها وحينئذٍ فادراكنا لها لا يكون ادراكاً وحيداً · اه ·

وكذا قل في فعل التصديق الذي يلوح اننا ندرك فيه الحدين دفعة واحدة لاننا ندرك الحدين المتقابلين او المتخالفين في معنى المقابلة بينهما كما قلنا اننا ندرك الاجزاء في معنى اي من وجه الكل · اه · قاله القديس توما ·

### المطلب الثاني

#### في العدد بوجه الاجمال ( م : عن المطول مع بعض اختصار )

(٧٠) «١» ان متناول الكثرة او مفهومها غير محدود واما العدد فهو كثرة مركبة من جملة آحاد محدودة او معينة · لذا تصوّر العقل واحدات كثيرة منحازة تصوّراً متعاقباً ثم جمع تلك الواحدات المتصورات بعضها الى بعض مع بقاء ذكره لتلك الواحدات المتصورة قبلاً · فجمع تلك الواحدات يقال له العدد · فان العقل يدرك تلك الواحدات المتصوَّرة على التعاقب كانها اجزاء مجموع واحد فيجمع تلك الواحدات · فمجموع تلك الواحدات هو ما يسمونه العدد ·

«٢» فيتحصل ان اركان الكثرة ثلاثة : الواحدات وانحيازها

في ذاتها ثم وحدة تصوّر تلك الواحدات المتحازة

واما مميزات العدد فهي اربعة : واحدات وانحياز تلك الواحدات وتوحيد تلك الواحدات باعتبار ذهني ثم ضمّ تلك الواحدات الى مجموع واحد ووحدة واحدة اي انهاؤُها الى وحدة هي اخيرة فيها٠

وعليه فلما كان العدد منتهياً بالضرورة الى وحدة اخيرة لا يتجاوزها كان بالضرورة محدوداً ٠ واما الكثرة فليس من البين وجوب كونها محدودة ٠ وهذا هو الفرق بين الكثرة والعدد اعني ان العدد ينتهي عند وحدة اخيرة و بخلافه الكثرة

«٣» لما كان العدد محدوداً كان لابد ان يستفرغ باسقاط آحاده على التعاقب ٠ ولهذا صحّ ان يعرّف بانه كثرة يمكن استفراغها ٠ واما الكثرة فلا يمكن استفراغها اي لا يؤتى على آخر وحدة منها ٠ وان العدد يتألف بجمع اجزائه المركبة والعكس بالعكس اعني انه ينحل باسقاط آحاده الواحد بعد الآخر ٠ وعليه كان الجمع والطرح اساس اعمال الحساب والضرب مرجعه الى الجمع بالضرورة والقسمة مرجعها الى الطرح اعني ان القسمة ان هي بذاتها الا الطرح ٠

«٤» اما ما هو الوجه الصوري الذي به تكون الموجودات المتحازة آحاد عدد واحد فالجواب: الوجه الصوري لذلك هو الواحدة العالية واليك بيانه :

ان الوحدة العالية الصادقة على كل موجود مشخصاً كان او نوعاً او جنساً او جوهراً او عرضاً او موجوداً حقيقياً او موجوداً ذهنياً اذا



ضمت الى واحدات غيرها بجامع تصور واحد كانت هي وحدة العدد ٠ مثلاً نقول بطرس و بولس و يوحنا ثلاثة اشخاص من نوع واحد فيصدق عليهم لفظ العدد و كذا لو قلت تفاحتان واجاصتان اربع اشجار فيصدق عليها لفظ العدد ايضاً ٠ ومثله لو قلت فرسان وصخران اربعة اجسام وهلمّ جرّا ٠ قال غايتان بقدر ما تعتبر من الصور في موجودٍ ما يمكنك بحسب ذلك ان تنسب اليه من وحدات العدد لانه بقدر ما يكون فيه من الصور تكثر لك وجوه اعتباره واحداً بوحدة العدد ٠ اه ٠

## المطلب الثالث

## في اللامتناهي وفي غير المحدود

(٧١) «١» قد قلنا ان العدد هو من ذاته متناهٍ او محدود واما الكثرة فليس من الواضح وجوب كونها محدودة او متناهية و يمتنع اثبات ان تصور الكثرة اللامتناهية يفضي الى المناقضات [١]

و يجدر بك ها هنا ان تميز بين اللامتناهي واللامحدود ٠ يقال في شيء انه متناهٍ اذا كان له نهاية وحد ٠ وحدُّ شيء هو آخر ما ينتهي اليه الشيء وليس من ورائه شيء منه٠ فالمتناهي اذاً هو شيء يدخل في تعريفه سلب شيء خارج وضعه ٠ واشهر ما يقال المتناهي في الكم المتصل والمنفصل

(١) م : هذه مسئلة خلافية طويل بحثها وليس مقامها في هذا الموجز٠ ولهذا ضربنا عنها كما ضرب الماتن عنها في مختصره ٠والاسهاب فيها وارد في المطول فراجعه اذا شئت

وفي تفاوت درجات الكمال في الموجودات كما اذا قابل العقل كمالاً بكمالات اخرى واعتبر ان الكمال الاول يساوي كمالات كثيرة .

«٢» اما اللامتناهي فهو ما نفيت فيه النهاية اي ما لا نهاية له . والعدد بمقتضى تعريفه هو مجموع ينتهي الى واحدة اخيرة . فاللامتناهي يقتضي من ذاته سلب النهاية

«٣» اما اللامحدود ويسمونه اللامتناهي بالقوة فله حد لكنه متغير مثلاً اذا قابلت الكسر العشري ٠,٦٦٦٦٦٦ بالكسر الصحيح ٢/٣ فانك تقرب منه دائماً ولكنك لا تدركه ابداً والنسبة بينهما تزداد بلا انقطاع وبلا نهاية ولكنها تبقى دائماً محدودة متناهية وان كل موجود في الطبيعة اما ان يكون له نهاية او لا . وعليه فهو اما متناهٍ او غير متناهٍ وليس بينهما حدٌ اوسط .

فاللامحدود من حيث هو كذا لا وجود له وانما هو معنى ذهني . ومن ثم قد انفهم الفرق بين المتناهي واللامتناهي واللامحدود . فتأمل .

## المطلب الرابع

## في الوحدة التي هي من المقولات العشر [1] ووحدة القياس وفي العدد وما هو القياس في الاعظام او الابعاد

(٧٢) قد تكلمنا الى ها هنا في الوحدة العالية الصادقة على كل

(١) م : قال القديس توما في ق ١ س ١١ ف ١ في الفرق بين الواحدة بالمعنى الكلي والواحدة العددية ما تعريبه: ان بينهما فرقاً من جهة ان الواحدة بالمعنى الكلي



موجود جسماً كان او روحاً جوهراً او عرضاً وهنا نقول :

«١» الوحدة تقال بمعنى آخر يتوصل العقل اليه بقسمة الكم المتصل . والوحدة بهذا المعنى لا تقال الا على طائفة مخصوصة من المواضيع

لا يتضمن معناها الذاتي الا كون موجود غير منقسم في ذاته . واما الواحدة العددية التي هي مبدأ العدد فهي منسوبة الى الكم الذي يقدر بها وهي سببه ولهذا كان مرجعها الى جنس الكمية وهي داخلة في مقولة الكم . ثم قال: لما ظن البعض ان الواحد الذي هو مرادف للموجود (م: اي الواحد بالمعنى الكلي) هو هو الواحد الذي هو مبدأ العدد قد انقسموا الى حزبين . فان فيثاغور وافلاطون لما رايا ان الواحد الذي يرادف الموجود لا يزيد شيئاً على الموجود وانما يدل على جوهر الموجود من جهة ما هو لا منقسم بذاته ظنا ان تلك ايضاً هي حال الواحد الذي هو مبدأ العدد (م: اعني انه لا يدل على شيء زائد على الموجود) ولما كان العدد مركباً من وحدات ظنا ان الاعداد هي جواهر كل الاشياء . واما ابن سينا فخالفهما في هذا لانه لما راى ان الواحد الذي هو مبدأ العدد يزيد شيئاً آخر على معنى جوهر الموجود (والا لم يكن العدد المركب من الواحدات نوعاً من انواع الكم) ظن ان الواحد الذي يرادف الموجود هو ايضاً يدل على معنى زائد على معنى جوهر الموجود كما يزيد لفظ البياض معنى على معنى الانسان . ولكن هذا القول بيّن السقوط بنفسه لان كل شيء هو واحد بجوهره وذلك ان شيئاً ما لو كان واحداً بشيء غير جوهره لكان ذلك الشيء غير الجوهر الذي هو به واحدٌ واحداً ايضاً بشيء آخر وكذا الى ما لا نهاية (وهذا مستحيل) فوجب اذاً التسليم بالقول الاول ومن ثم وجب القول بان الواحد الذي هو مرادف للموجود لا يدل على شيء زائد على جوهر الموجود وبخلافه الواحد الذي هو مبدأ العدد فانه يدل على شيء زائد على الجوهر وهذا الشيء الزائد داخل في جنس الكم . اه .

قال الكردينال زيليارا في ف ١ عد ١٣ «٦» من علم الكلي : لما كانت الواحدة القائمة بالانقسام كانت تختلف انواعها باختلاف انواع اللاانقسام . واللاانقسام اما لاانقسام بالفعل والقوة واما لاانقسام بالفعل لا بالقوة . فالاول ليس منقسماً بالواقع ولا

ولهذا كانت داخلة في المقولات العشر · لما كان الممسوح بالابعاد متصلاً كان قابلاً للقسمة الحقيقية او الوهمية الى اجزاء متماثلة بالطبع ومنحاز بعضها عن بعض · وان هذه الاجزاء يمكن اعتبارها كوحدات لكلٍ معين يطلق عَلَى مجموعها اسم العدد · فيكون العدد المذكور ناشئاً عن قسمة الممسوح المتصل · قال القديس توما : العدد تابع للقسمة

« ٢ » ان اجزاء الكم المتصل يقال لها اعظام · فان نسبتَ بعض هذه الاعظام الى بعض وقدَّرت بعضها ببعض رغبة ان تعلم هل هي متساوية او لا متساوية فيقال لتلك الاعظام مقادير · ثم لكل نوع من انواع العُظم مقدار اصطلحوا عليه لمعرفة قدر الاعظام من جنس واحد

يمكن انقسامه اذ ليس فيه اجزاء بالفعل ولا بالقوة وهو البسيط والواحدة فيه تسمى واحدة البساطة · والثاني ما ليس منقسماً بالفعل ولكنه يمكن قسمته بالقوة كما هو المركب والواحدة فيه تسمى واحدة التركيب او واحدة الكمال ·

ثم الواحدة ايضاً منها طبيعية ومنها صناعية ومنها واحدة بالتماس والالتصاق · فالاولى اي الواحدة المركبة الطبيعية هي ما دل عَلَى اجزاء مرتبطة بالطبيعة ارتباطاً تتكون معه الوحدة كما هما النفس والجسد في الانسان وكما هي اليد والرجل في البدن وهلم جراً · والواحدة بالصناعة ما دل عَلَى الاجزاء التي يلحمها فعل الصناعة ليحصل منها ما يطلق عليه اسم الواحد كما هو حال الالوان في التصوير وكما هو الكرسي الواحد · ثم الواحدة بالتماس والالتصاق فقط ما ليس فيه الا وحدة الالتصاق والتماس كرجمة من حجارة ·

ثم تقسم الواحدة الى واحدة بالعدد وواحدة بالجنس وواحدة بالنوع ثم واحدة بالوهم · اه

واعلم ان الواحد بالعدد يقال عَلَى كل ما انحاز بذاته وانفرد عن غيره · واشهر الانحيازات هي الانحيازات الحسية · ومن هذه الانحيازات انحيازات الاشياء بإما كنها ثم باعينها · قاله ابن رشد · فتأمل



وهذا المقدار المصطلح عليه لمعرفة الاعظام قد اطلقوا عليه اسم وحدة المقياس · وجعلوا لكل عظم مقداره او مقياسه ·

فالعدد يدل عَلَى العظم المقدور كم مرَّة يحوي وحدة المقياس · ويكون العظم مقدوراً بالواحد الصحيح او بكسر من كسوره ·

« ٣ » ان الاشياء المقدورة كثيرة عداً وهي ابعاد الفضاء الثلاثة : الطول والعرض والعمق · ثم الخطوط ثم السطوح ثم الجسم ثم الثقل ثم الكثافة ثم الحركة ثم الزمان ثم القوة ثم العمل مما يتعلق بالاعمال الميكانيكية والطبيعية والكيماوية · الا ان الاعظام الاصلية هي في التحقيق ثلاثة : الطول والجسم والزمان · ووضعوا لها مقادير ثلاثة السنتيمتر والغرام والثانية ( م : سدس عشر الدقيقة التي هي سدس عشر الدرجة او الساعة ) فوحدات المقياس هذه الثلاث تشترك في انها تقدر بها دائماً الاعظام والكميات · وعليه فان كان مقدار الطول طولاً ومقدار التعليمي تعليمياً ومقدار الزمان شطراً من الزمان ومدَّةً فيصح مع ذلك ان نتصوَّر مقداراً واحداً مجرداً يقدر به كل من الطول والجسم والزمان · على ان كل هذه يطلق عليها اسم الاعظام وذلك المقدار الواحد المجرد يبقى داخلاً في مقولة من المقولات العشر ·

وعليه فلم يكن بدٌّ من التفرقة بين الوحدة العالية او بمعنى الكلي والوحدة المقولية لان كثيراً من المشاكل التي تعرض في علم التعليمي او الرياضي يتوقف حلها عَلَى معرفة هذا الفرق · فاعلمه من المطالب الآتية · والواحد العالي يسمى الواحد بالمعنى الكلي والواحد المقولي يسمى الواحد

بوحدة العدد او الواحد الكمي ·

## المطلب الخامس
## في ان العدد يقال عَلَى نحوين ( عن المطول )

(٧٣) قد مرّ بك ان العدد هو مجموع آحاد والاحاد يمكن ان تكون آحاداً بالمعنى الكلي او احاد الاعظام او المقادير وعليه كان ان العدد يقال عَلَى نحوين مختلفين ·

«١» هذا الرقم الحسابي ١ يدل به على الواحد واما لو اتبعت هذه العلامة بمثلها او امثالها بلا نية ضمها الى واحد بان كتبت ١،١ او ١،١،١ أو ١،١،١،١،١ فلا يدل بهذه الارقام الا عَلَى واحدات متكثرة او عَلَى جماعة واحدات وهي الكثرة غير المعينة المقدار ·

واما لو شئت التعبير عن العدد فعليك ان تصل بعضها ببعض بهذه العلامة + فترقم كذا ١ + ١ او ١ + ١ + ١ الخ · فيفهم من هذه الاشارة انك تربط تلك الواحدات وتضمها الى كل واحد بفعل يعرف بالجمع فتقول مثلاً هي اربعة · واعلم ان سلسلة الاعداد الحاصلة من جمع واحد مع ما سبقه يمكن جرها الى ما لا نهاية له · وعليه مبنى مبدأ الحسابيين القائل ان من وراء كل عدد ج مثلاً يوجد عدد آخر فنقول ج + ١ وكذا الى ما لا نهاية ·

ان اعتبرت العدد من حيث هو كل تكمله وحدة اخيرة فقد اصطلحوا عَلَى تسميته بالعدد الاصلي : كواحد اثنان ثلاثة الخ ·



وان اعتبرته بالقياس الى ما يتقدمه في الرتبة فيسمى ترتيبياً كاول وثانٍ وثالث الخ ·

فالعدد بمعناه هذا الاول مجموع آحاد بمعناها الكلي وهو مقول حينئذٍ عَلَى كل المواضيع اية كانت طبيعتها او رتبتها وظائفها فيقال عَلَى الجوهر وعَلَى الكيف وعلى المضاف وعَلَى ان يفعل الخ · وعَلَى الاجسام وعلى الارواح · فان ارسطو بعد الجواهر المفارقة وترى اللاهوت يحصي الاجواق الملائكية فيقول فيها انها تسعة · وايضاً الاقانيم الالهية يطلق عليها اسم العدد الثلاثة ·

«٢» يدخل في امتداد الوحدة بالمعنى الكلي الوحدة المعروفة بوحدة الاعظام والمقادير · ومجموع وحدات الاعظام هو العدد بمعناه الحصري · فيكون العدد بمعناه هذا الحصري هو العبارة عن كمية قدر الاعظام وهو الحاصل عن قسمة الكم المتصل كما رأيت وعليه وجب ان يكون في العدد الخواص الآتية :

الاولى: ان وحدات العدد مطلقاً تشترك في نسبتها الى الكل التي هي اجزاؤه المركبة له · ولكن ليس بينها نسبة ترتيب طبيعي · مثلاً بطرس وبولس ويوحنا ثلاثة اشخاص عدداً ولا فرق بين ان تقدم بطرس عَلَى بولس ويوحنا او تؤخره عن كليهما فان العدد باقٍ عَلَى الحالين ثلاثة · واما مقدار الاعظام فينظر فيه الى ترتيب الوحدات بعضها مع بعض فتقول مثلاً في قياس متصل هذا متر اول وهذا ثانٍ الخ · عَلَى ان المتر الاول يماس به المقدور الاول او المتصل وتبدأ كيل المقدور الثاني عند نهاية المقدور

لاول وهلة جزءاً ضاماً وحدات القياس بعضها الى بعض بحيث يحصل منها مجموع ترتبط كل واحداته بوحدة المقياس ارتباطاً ضرورياً . فيكون ان بين واحدات الاعظام المقدورة ترتيباً طبيعياً .

الثانية : ان الاعداد التي تدل على الاعظام لا بد من ان تكون سلسلتها غير محدودة وذلك لانه لما كان العظم ( الطول والجسم والزمان ) كمّاً متصلاً كانت الاجزاء التي تقسمه متصلة ايضاً وكانت قسمته الى جزء متصل لا حدّ لها كما قلنا في ما تقدّم .

الثالثة ان عدد الوحدات الكمية هو بالضرورة محدودٌ لانه هو كمية قياس الكم . وبيّن ان كل ما شأنه ان يقدّر فعلاً او تقديراً فهو محدود بمقتضى تعريفه وبخلافه الكثرة اذ لا يدخل في حدّها كونها محدودة او غير محدودة . اذ ليس ذاتياتها ان تكون واحدة منها واحدة اولى

« ٣ » ينفهم من ثم وجه التوفيق بين قولهم : ان الموجودات غير المادية لا تنطوي تحت شريعة العدد . وقولهم ان كل مخلوق قد صنع بعدد ووزن وقياس . وذلك لان الموجودات غير المادية ليست من الاعظام القابلة للقياس بالمقدار ثم لان كل مخلوق لما كان يقال فيه انه واحد كان من الممكن ان تعتبر جملة وبطريق الجمع . اه .

هذا وقد بقي علينا ان نبحث في مسئلتين دقيقتين احداهما هل الوحدة بمعنى الكلي والوحدة من حيث هي من المقولات هي هي الوحدة بالعدد .

وثانيتهما هل الوحدة من حيث هي من المقولات هي هي وحدة الكم المتصل فنقول:



## المطلب السادس
## في الوحدة بالعدد [1]

(٧٤) « ١ » اما الوحدة بالعدد فتقال في كل واحدة هي جزء من اجزاء العدد

واما الوحدة بمعنى الكلي فمن حيث هي كذا ليست بالذات جزءاً من العدد ولكنها قابلة ان تدخل في العدد لان الوحدة بمعنى الكلي يطلق عليها اسم الوحدة بالعدد اذا اعتبرت من حيث هي جزء او قابلة ان تكون جزءاً من مجموع اشياء متحدة بعضها مع بعض بوجه من الوجوه اعني مرتبطة بجامع وحدةٍ ما . وعليه فلا تفترق الوحدة بمعنى الكلي عن الوحدة بالعدد الا من وجه الاعتبار

« ٢ » اما وحدة المقدار فهي مضافة بالضرورة الى الاعظام المقيسة بها . وعليه فتكون وحدة بالعدد من وجهها الصوري

(١) م : قال فرج الوحدة العددية صفة يكون بها الكم غير منقسم فهي اذاً صفة عارضة تزيد على الكم معنى كونه مبدأ للعدد : وهي سبب الكم المتصل والمنفصل . وان العدد يتضمن معنيين معنى المادة التي نتقوم من اشياء هي قابلة للعد . لانه كما ان الكم المتصل يفترض وجود اجزاء سابقة للقسمة كذا الكم المنفصل تكون فيه الاجزاء متعددة بنفسها ومتحازة عدّاً . ثم معنى الصورة وهو المعنى الذي يجعله العقل جامعاً تشترك فيه تلك الوحدات ولهذا كان العدد في الاشياء اصلاً وفي الذهن صورة و يسمى موجود ذهني مع اساس في الشيء . واما الوحدة بالمعنى الكلي فليست صفة عارضة لانه عدم قسمة الشيء في ذاته . فتأمل

الاولى الواحدة بمعنى الكلي والثانية الوحدة المقولية [١] هذا ولنأتين الى البحث عن الحق فنقول :

## الباب الرابع
## في الحق [٢]

### تمهيد

( ٧٧ ) انا نبين في المسئلة الاولى من هذا الفصل ما هو الحق وما هي الحقيقة الالهية . وفي المسئلة الثانية ان الحق خاصة من الخواص العالية او خاصة بمعنى الكلي

---

(١) م : قد مرّ بك ان المراد بالوحدة المقولية الواحدة الداخلة في المقولات العشر تفرقةً لها عن الواحدة بالمعنى الكلي .

(٢) م : الحق من الاسماء المشككة يقال على انحاء كثيرة فيقال بوجه العموم على نسبة الشيء الى العقل . وهو ١ً يقال على الشيء نفسه الذي ينسب الى العقل اعني على الشيء الذي نعتبره بالقياس الى العقل ويسمى حينئذٍ الحق الاساسي -٢ً يقال على نفس النسبة بين الشيء والعقل . ويعرفونه حينئذٍ من جهة ما هو في الشيء بانه مطابقة الشيء للعقل . وهذا هو الحق بمعناه الخبري . ويصفونه بانه الحق الالهي وبالمعنى الكلي ومدار البحث عليه في هذا العلم . ٣ً اما اذا اعتبرت تلك النسبة من جهة العقل فيعرّفونه بانه مطابقة العقل للشيء اعني مطابقة معرفة العقل للشيء المعروف وهو ان يعرف العقل الشيء كما هو وعلى ما هو في خارج الذهن المتصور . وهذا يقال له الحق الذهني او المنطقي والصوري وهذا يجري البحث عنه في المنطق . ٤ً يقال على مطابقة كلام المتكلم لما في ضميره ويرادفه الصدق وضده الكذب . والكلام عليه مقامه في علم الادب .



## المسئلة الاولى
## في تحليل معلومة الحقيقة

### المطلب الاول
### في ما المراد بلفظ الحق والحقيقة بوجه العموم

( ٧٨ ) ما المعنى المراد بقولك في الموجود انه حق . فالجواب يتضح لك من الامثلة الآتية :

اولاً ان المائع الكحولي المتخذ من عصير العنب المختمر يقال فيه الاتفاق انه خمر . ويقال في نبيذ العنب المختمر انه خمر حقيقي او خمر حقاً . وكل عصير غير عصير العنب المختمر ليس خمراً حقيقة او ليس خمراً حقاً . فيقولون من ثم في كل مائع متخذ من غير عصير العنب انه خمرٌ اصطناعية . . ثم يقال ان اخلاق الانسان تظهر اسرارها عادة على لوائح وجهه . وكثيراً ما يعرف الانسان الكريم من اللئيم الاثيم بما يبدو عليهما من هيئة الوجه ونوع السلوك والمشية والتدرُّب ولذا اذا رؤي انسان وقيل فيه ان له هيئة قاتل حقاً فانما القائل يسند قوله الى هذا المبدأ المتعارف وهو . في ذهني تصوُّر مثالي لهيئة الكريم وآخر لهيئة الاثيم والحال هيئة هذا الرجل لا تطابق المثال الذي اتصوره في الكريم وانما تطابق المثال الذي اتصوره في اللئيم

فينتج من هذين المثلين ان الخمر حقيقية اذا صدق عليها الحدُّ الذي أُعبر به عن طبيعة الخمر . واما ما لا ينطبق عليه هذا الحدّ من كل عصير

فليس خمراً حقاً · ثم ان الهيئة التي تطابق ما اتصوره من مثال الرجل الكريم او اللئيم هي هيئة الكريم الحقيقية او هيئة اللئيم الحقيقية

وعليه فان شيئاً يقال فيه انه حقيقي اذا وقع مطابقاً للمثال الذهني الذي اتمثل به طبيعة ذلك الشيء · وبهذا المعنى يقال في الاشياء انها حقيقية فتكون حقيقة الموجود المنظور اليه في الحال هي مطابقته للطبيعة التي أفترضها في الذهن واعرفها [1]

وثانياً حقيقة الشيء يقال لها حقيقة وجودية واقعية · ومعنى قولهم « وجودية » او « واقعية » ان هذه الحقيقة ليست صفة الذهن المتصوِّر بل صفة الموجود او الموضوع المتصور ( بالفتح ) وتسمى ايضاً حقيقة الهية او حقيقة بالمعنى الكلي [2] من جهة نها من خاصيات الموجود من حيث هو كذا وانها مقولة على كل موجود ·

المطلب الثاني

في ان الحقيقة الوجودية هي نسبة المطابقة مع التصوُّر المثالي الذي ينتزعه العقل من الهوية المحسوسة بطريق التجريد

(٧٩) «١» لا يخطر على بال احد ان يقول الخمر حقيقي بل

(١) قال القديس توما: يوصف شيء بانه حقيقي من الحقيقة التي هي في نفس ذلك الشيء على انها صورة لازمة فيه ( وهذه الحقيقة ليست شيئاً آخر سوى مطابقته للعقل او مطابقة المقال لها ) وذلك كما يوصف الغذاء بانه سليم من الصفة التي فيه و يقال فيه من اجلها انه سليم ( اي موافق للصحة ) في الحقيقة س ١ ف ٤·

(٢) م : الحقيقة بالمعنى الكلي هي ما يعبرون عنه بلفظ transcendantale كما رايت في البحث في الوحدة



يقول هذا خمرٌ حقيقة اعني هذا المائع الذي هو عصير للعنب المختمر هو خمر حقيقي اعني بذلك ان وصف الحقيقي او المحقق لا يقال في شيء اذا اعتبر ذلك الشيء في حال اطلاقه بل انما يوصف به شيء اذا اعتبر بالاضافة الى تصوُّره المثالي الذي استمدَّه العقل من اشياء أُخرى حكم انها مماثلة له بالطبع وهو اي المثال معروف عنده · وعليه فتكون الحقيقة الوجودية هي نسبة الاتحاد بالطبيعة بين شيء حاضر للذهن وتصوُّر مثالي له مفترض وجوده ومعرفته · وهذا هو معنى حدِّ الحقيقة المجمع عليه عندهم اذ يقولون « الحق المطابقة بين الشيء والذهن » [1] فقال « الشيء » و يريد به الشيء المشار اليه الحاضر حضوراً محسوساً او حضوراً ذكرياً · وقال « الذهن » مريداً به معرفته الحاصلة في الذهن · وصحَّ ان يُحدَّ الحق في الشيء بان يقال كون ما هو في خارج الذهن هو هو على ما هو عليه في الذهن · مثلاً ليس من يقول هذا الشيء حقيقي · هذا الخمر حقيقي · كما تقدم · وانما يقال هذا الشيء هو كذا ( خمر مثلاً ) حقيقي او بالحقيقة او حقاً · فقولنا هذا اشارة الى حاضر بالوجود الخارج او في الذكر · وقولنا

(١) م : ترجم البعض قول القديس توما Veritas est adæquatio rei et intellectus بقولهم الحق هو مطابقة الشيء للعقل : فنقول هذه الترجمة او التعريب غير صحيح · ومن امعن النظر في العبارة اللاتينية وجد ان لفظي rei و intellectus مضاف اليهما من لفظ adæquatio على السواء مع فرق تقديم الاول · فتكون الترجمة الصحيحة هي التي قلناها وهي مطابقة الشيء والعقل او المطابقة بين الشيء والعقل : هذا فضلاً عن ان الترجمة الاولى لا تكون تعريفاً شاملاً للحق الوجودي والذهني كما هو مراد الفلاسفة بل تعريفاً للحق الوجودي فقط · فتأمل ·

## المطلب السابع
## في وحدة الكم المتصل

(٧٥) اما وحدة المقدار او القياس الخاصة بالكم والتي هي مبدأ العدد فهل هي هي وحدة الكم المتصل ٠ الجواب: لا ٠ لانها اعم من وحدة الكم المتصل فتتضمنها ولكن مع زيادة الاضافة الى المقدار ٠ فان الاتصال هو كون الممسوح او ذي الابعاد هو غير مقسوم ٠ فيكون ان كون ذي الاعظام متصلاً يقال فيه انه واحد اعني ان الاتصال هو لا انقسام الكم الممتد فهو اي الاتصال وحدة الكم الممتد او ذي الابعاد ٠ فالمتصل من حيث هو كذا يطلق عليه اسم الوحدة بمعناها الكلي ٠ لان الوحدة المراد بها عدم انقسام الموجود هي صادقة عَلَى كل موجود جوهراً كان او عرضاً ٠ فتكون من ثم مقولة في الكم ٠ والحال ان الاتصال في الكم المتصل هو عدم انقسامه بالقسمة الخاصة بذي الاعظام

فاذاً الواحدة بمعنى الكلي يشمل امتدادها وحدة الكم المتصل وهذه وحدة الكم المتصل هي الوحدة بمعنى الكلي العارضة عَلَى وحدة الجوهر والحال ان معلومة القياس هي متاخرة عن معلومة الكم المتصل لانها تفترض وجود متصلات كثيرة يمكن مقابلة بعضها ببعض

فان المقدار الماخوذ وحدةً للقياس هو نفسه كم متصل في غاية الصغر اي آخر كم متصل غير قابل للقسمة ولو في الاعتبار يتخذ مثالاً تقاس عليه المتصلات المقصود قياسها وعليه كانت وحدة المقدار تتضمن معنى وحدة



الكم المتصل مع زيادة نسبتها الى المقدار ٠ فوحدة الكم المتصل مقولة بالاطلاق واما وحدة المقدار فهي مقولة بالاضافة وتابعة للاولى ٠ فالوحدة الاولى ( اي وحدة المتصل ) صادقة عَلَى كل متصل واما الثانية فمنحصرة الصدق عَلَى كم متصل معين وهو الكم الصغير غير المقسوم في الاعتبار وهو المقياس ٠ وعليه فيجب التفرقة بين وحدة الكم المتصل و بين وحدة المقدار التي هي مبدأ العدد من الوجه الذي قلناه ٠ فتامل ٠

## المطلب الثامن
## خلاصة ما تقدم ( عن المطول )

(٧٦) قد بحثنا في هذا الفصل الرابع اولاً عن الوحدة التي هي هي بمعنى الكلي وقلنا انها محمول مطلق مقول عَلَى كل موجود من حيث هو كذا وحدها انها لا مقسومية الموجود سواء كانت اللامقسومية ثابتة للموجود بالعقل او بالفعل والقوة معاً ٠ فهي اذاً من خواص الموجود من حيث هو موجود ٠ فيشمل امتدادها كل الاجناس ولهذا سموها الوحدة بمعنى الكلي والواحد العالي

ثانياً اثبتنا ان التركيب الالهي والطبيعي في الموجود يأتلفان مع وحدته ولا ينافيانها ٠

ثالثاً قلنا ان الوحدة القائمة بكون الموجود ممتازاً في ذاته اي غير منقسم في ذاته يجب فرزها وتمييزها عن الوحدة المأخوذة لقياس الكم القابل القسمة والتي هي مبدأ العدد بمعناه الحصري ٠ وقد سمينا الواحدة

« هو كذا — او خمر مثلاً » يدلّ على معلومة او طبيعة او معرف حصل في ذهننا انسنا به ووثقنا بصدقه وقسنا عليه الهوية الوجودية المشار اليها حتى اذا وجدناها مطابقة له متحدة معه بالطبع حملناه عليها بالهوهو فقلنا هـذا الشيء المشار اليه « او عصير العنب المختمر » هوهو خمر حقيقة او حقاً· واما ان وجدناها مختلفة عنه بالطبع فاننانفصله عنها بقولناهو غير هو فنقول مثلاً في عصير التمر هذا المائع هو غير خمر حقيقة · واما اذا لم يتضح لنا وجه الاتحاد او الاختلاف بين الشيء المشار اليـه والمعرّف الذهني ولم يكن لنا في الذهن معرّف آخر او تصوُّر مثالي آخر من غير طبيعة يوافق هذا الشيء المشار اليه او يتحد معه فاننا نحن حينئذٍ نحجم عن القول بان هذا الشيء المشار اليه هو كذا او كذا ونقف مترددين جاهلين ما هي طبيعته ( م : وهذا معنى لفظ كذا عند العرب · اذ كذا مركب من كاف التشبيه وذا الاشارة فيكون معناه ان هذا الشيء الحاضر هو مثل هذا المثال الذهني اي مطابق له )

ثانياً لما كانت حقيقة الشيء هي نسبة مطابقته لمعرّفه الذهني المفروض سبق وجوده كان ان معرفة تلك الحقيقة متوقفة على معرفة طبيعة تلك النسبة ولا يتيسر معرفة طبيعة تلك النسبة الا بمعرفة طرفيها اللذين تتركب منهما ومن ثم كانت معرفة الحقيقة الوجودية لا تتم بفعل التصور البسيط بل بفعل تصور مركب هو التأليف او التحليل اعني به فعل التصديق ثم الانتقال الذهني المبني عليه ·

وهنا يعرض لنا سوال في هذا التصور المثالي او المعرف الذهني ماهو



واين هو · وجواباً عليه وضعنا المطلب التالي نقلاً عن المطول · فنقول باختصار ·

### المطلب الثالث

### في ما هو التصور المثالي الذي يكون قياساً لاحكامنا او تصديقاتنا في الحق الوجودي

(٨٠) عند افلاطون ان هذا المثال الذهني قائم بذاته فمنذ الازل لا يتوقف على العقل الانساني وهو يسود على كل موجود يقع تحت الاختبار ويدبره هو الموجود بذاتـه العدل بالذات الخير بالذات الجمال بالذات الحق بالذات وهو غير مدرك بالحس ولكنه موضوع يدركه العقل مباشرة وبطريق الاستقامة ولا تدرك حقيقة من الاعيان الواقعة تحت الاختبار الا به · وبقدر ما ينشر عليها نوره الوضاح · فقال: ونسبته الى العقل والمعقولات كنسبة الشمس الى النظر والمرئيات · اه ·

وذهب غير افلاطون غير هذا المذهب وليس مجال البحث ها هنا في مختصرنا هذا · ولهذا نكتفي بايراد ما هو معول عليه عند الايمة المدرسيين فنقول

ثانياً : سوف ترى في علم النفس ان هذه المثل الذهنية هي مستمدة من الاشياء الواقعة تحت التجربة والاختبار ·

فان عصير العنب المختمر له خاصيات تميزه عن غيره وهـذه الخاصيات قد توصل الكرام او الخمار الى معرفتها من طريق الامتحان

والمقابلة والاستدلال الاستقرائي فعرف طبيعة الخمر حتى لذا ناولته كاس
خمر فهو قبل ان يرشفها لديه تصور مثالي للخمر حاصل له من معاناته امتحان
سابق ولهذا تراه اذا شربها يحكم بكونها خمراً حقيقياً او لا بحسبما يرى
فيها الخواص الطبيعية التي تحقق وجودها في الخمر او لا ٠ اه ٠

هذا فمن تراه يقول مثلاً ان الوجدان في الخمار يشهد له انه يعاين
من وراء هذه الحقيقة الخمرية الزائلة التي توصل الى ادراكها بالحس
والاختبار عالم ماهيات قائمة بذاتها وانه اذا شاء ان يحكم في كاس الخمر
هذه هل هي خمر حقيقي صرف او خمر مقتول وممزوج او خمر صناعي
فيقيس حكمه هذا على تلك الماهيات القائمة لذاتها ليرى ما بين هذه
الكاس وتلك الماهية القائمة بذاتها من وجه الاتحاد او الاختلاف ٠ ثم
من تراه يعرف حتى يقول ان الخمار حينئذ يرى بفعل المعاينة والمشاهدة
الموجود الالهي والتصورات الالهية ويستعين بتلك المشاهدة على معرفة
طبيعة الخمر الحقيقية ٠ وهذا مثل يمكنك تعميمه لكل الحقائق التي نحكم
بصدقها وتحققها في الموجودات الحقيقية ٠

ثم من تراه يوقف حكمه بحقيقة الاشياء على سبق اثبات وجود الله
وحكمته الفائقة وتصوره للاشياء المخلوقة تصوراً مثالياً ازلياً ٠ او لعلهم
يقولون ان الكافر الجاحد لوجود الله لا يعرف الحق ولا يدرك شيئاً من حقائق
الموجودات فنستنتج مما تقدم ان المثل الذهنية التي نحكم بمقتضاها على
حقيقة الاشياء الوجودية هي مستفادة لنا من الاختبار بطريق التجربة
والامتحان (عن المطول)



## المطلب الرابع
## في المقابلة بين الحق الوجودي والحق الذهني

(٨١) ان حقيقة شيء انما هي قائمة بنسبة المطابقة فيقال ان شيئاً
هو حق اذا حكم بانه مطابق لحقيقته المتصورة في الذهن ٠ وعليه فالفعل
الذي يدل به العقل على الحقيقة لا يكون هو التصور البسيط بل هو
التصور المولف من تركيب وقسمة واعني به التصديق كما تقدم في
المطلب السابق ٠

وانما هذا التصديق يكون محموله هو التصور المثالي السابق وجوده
واما موضوعه فهو الشيء المشار اليه الذي يحكم العقل بوقوع مطابقته
لذلك التصور ٠ واما نسبة المحمول الى الموضوع نسبة حكمية فهي الفعل
الصوري للتصديق واذا نسب العقل الى الموضوع طبيعة توافقه فنسبته تلك
تكون مطابقة لمقتضيات الحق الوجودي والنسبة صادقة وتوصف بانها
حقيقة ذهنية و يسمى الصدق ويوصف الحكم بانه صادق ٠ واما اذا نسب الى
الموضوع ما لا يوافقه من المحمولات او الطبيعة نسبة ايجاب كانت تلك
النسبة على خلاف ما تقتضيه الحقيقة الوجودية وكان من ثم حكمه كاذباً
مشوباً بضلال منطقي ذهني ٠ وها هنا ايضاً يصدق حد الحقيقة الوجودية
فان طبيعة العقل الانساني وكل موجود معد للمعرفة انما هي ان يعرف
الشيء كما هو ٠ فان عرف العقل شيئاً على ما هو عليه وكما هو فيكون
فعل العقل هذا قد تم كما ينبغي اعني انه اي هذا الفعل يكون مطابقاً

للغاية التي نتصورها له على انه معد لها وعليه فيصح ان يوصف ذلك الفعل الادراكي بانه حق وصادق .

فينفهم من ثم ان هوية الشيء لا تكون ابداً كاذبة وانما الكذب او البطل هو منحصر في فعل العقل الذي يحكم في تلك الهوية على خلاف ما ينبغي (١)

## المسئلة الثانية

## الحق من خاصيات الموجود العالية اي بالمعنى الكلي

(٨٢) لما كان الموجود يقال فيه انه حق اذا طابق المثال الذهني الذي ينبغي ان نتصوره في طبيعته كان لفظ الحق صادقاً على الموجود اياً كان واية كانت مقولته واننا نثبت ذلك في المطلبين التاليين . فنقول .

### المطلب الاول

### ان الحق مقول بالمعنى الكلي على الموجود :

اثبات ذلك ببرهان الاستقراء .

(٨٣) قد اجمع القوم على ان الحق صادق المقولية على المقولات العشر .

اما الجوهر فلأنه يقال عموماً هذا خمر حقيقي وهذا ذهب حقيقي

(١) م : وهذا اثبات لما مر بك في المنطق من ان الصدق والكذب صفتا الحكم لا التصور وكذا الصدق والكذب او الحق والبطل لا يكونان صفتين للهوية او للوجود واذا اعتبر الموجود مع قطع النظر عن نسبته الى العقل فيقال انه حق بالقوة



وهلمّ جراً واما الكم فانه يقال فيه مثلاً العشرة هي ضعف الخمسة حقيقة واما الكيف فانه يقال فيه مثلاً التلاحم او التضام هو خاصة من الخواص الكيماوية حقيقة وان التعريض بالنفس ذباً عن حرمة الوطن هو فعل شهامة حقاً .

واما الاضافة فيقال فيها مثلاً الذكاء يولي صاحبه الافضلية على غيره حقيقة . وكذا يقال الحق في اين ومتى مثلاً . الدائرة التي يتم فيها فعل الروح المحض او البسيط ليست حيزاً حقيقة وليس بقاء مدة فعله من قبيل الزمان او المتى حقيقة اي ليست مدة بقاء فعله مقدورة بالزمان .

ويصدق قول الحق في ان يفعل وان ينفعل مثلاً يقال هل انضمام الاجسام بعضها لبعض حاصل حقيقة عن تبادل الجاذبية بينها ام هل هو اثر دفع خارج يدفع به بعضها نحو بعض حقيقة . وكذا الحال في مقولتي الوضع وله اذ يصدق عليهما لفظ الحق فيقال هذا الجندي عليه سيماء البسالة حقيقة . وهذا الحمال يبهظه ثقل الحمل حقيقة

ثم الحق يقال في اشياء الطبيعة وفي اعمال الفن والصناعة . فيقال هذه ساعة حقيقية وهذا ميزان حرارة صادق . الخ .

ويقال في الموجود الذهني فيقال مثلاً هل المعنى الكلي هو فعل تجريد حقيقة الخ . فينتج من ذلك ان الحق مقول بالمعنى الكلي على الموجود وانه خاصة من خاصيات الموجود اياً كان ذلك الموجود ومن اية مقولة كان .

## المطلب الثاني

### اثبات ان الحق مقول في كل موجود قولاً بالمعنى الكلي
### بالبرهان المعروف بالبرهان من المتقدّم

(٨٤) ان في الطبيعة طرفين متضايفين الموجود المتحقق او الممكن الذي لا يحدّه الا اللاموجود ثم من جهة اخرى عقل الانسان الذي لا يحدُّ طاقة ادراكه الا حدُّ الموجود نفسه اعني ان مدى بصيرة العقل يتناول كل موجود. اذ ما من شيء الا وقد يحضر الى العقل اذا استتمت الشروط المطلوبة وليس من شيء الا ويمكن العقل ادراكه بالمكنة الطبيعية. والعدم وحده هو غير متعقل. والحال ان شيئاً اذا ولِّد في العقل تصوّر ما هو فيكفي لحصول حقيقتهِ الوجودية ان يقابل العقل بتصوُّره هذا المثالي شيئاً ينطوي تحت امتداد تصوُّر ذلك الشيء المثالي وعليه فكان كل موجود قابلاً ان يقال فيه انه حق بالحقيقة الوجودية

وينبغي ان تعلم ان نسبة المطابقة بين عقل الانسان والموجود ليست نسبةً فعلية واقعية وانما هي نسبة ممكنة اي بالقوة. ومن ثمَّ فاذا اوجبنا ان كل موجود هو حقيقي فمعنى ايجابنا هو هذا: كل موجود يمكن ان يقال فيه حقيقي.

وهذا القيد الاخير مقدّر في اصطلاح العموم فاذا قلنا مثلاً ان الخمر هذا خمر حقيقي فنعلم ان حقيقة خمريته الوجودية لا تنسب اليهِ الا اذا اعتبر كونه بالفعل في حالة مطابقتهِ بالقياس الى التصور المثالي



الكائن في الذهن وعليه فكون الحقيقة الوجودية مقولة قولاً بالقوة في الموجودات التي لا تكون نسبتها الى العقل المتصوّر حدّها وماهيتها نسبة حاصلة في الحال وبالفعل الواقع (١)

## المطلب الثالث

### في البطل هل هو موجود في الطبيعة (٢)

(٨٥) الجواب عليه ان البطل ليس بموجود في الطبيعة اذ قد مرَّ بك ان كل موجود فهو حق. وان قيل فكيف يقال اذاً هذا لؤلؤة

(١) م: قال فرج ان تعلق الحقيقة بالعقل الالهي هو تعلق بالذات واما تعلقها بالعقل الانساني فتعلق بالعرض. اثبت الشطر الاول اي تعلقها بعقل الله الخ قال: لما كان الحق حالة ذاتية في الاشياء وجب ان يكون تعلقها الذاتي منحصراً في العقل الذي تتوقف عليه كل الاشياء توقفاً في الذات والحال ان كل الاشياء تتوقف على عقل الله توقفاً في الذات اما اولاً فلان عقل الله هو وحده الوجه الصوري والمثال الاولي الاعلى لكل حقيقة او هوية محققة او ممكنة

واما ثانياً فلأن الله يدرك كل الاشياء ادراكاً بالاحاطة الكاملة و يقيسها قياساً بالمساواة التامة وعليه فينتج ان الحقيقة تتعلق بعقل الله تعلقاً ذاتياً.

واثبت الشطر الثاني اي تعلق الحق بعقل الانسان تعلقاً بالعرض قال: ما كان الى العقل بحيث يمكن العقل ان يدركه اولا يدركه بقوة الفعل فهو متعلق بذلك العقل تعلقاً بالعرض. والحال ان الاشياء كذلك بالقياس الى العقل الانساني لان عقل الانسان حادث يمكن ان يوجد وان لا يوجد فلا يكون الحق منسوباً اليه الا نسبة بالعرض. اه. فتأمل.

(٢) م: البطل او الباطل في اللغة ضد الحق. ويراد به الكذب ايضاً. وعليه فيكون الباطل تمّاً بعدم مطابقة الشيء والعقل. ويقسم بالاعتبار كما يقسم الحق

شوف (اي كاذب) او ذهب باطل زيف وهلمَّ جرًّا فالجواب عليه كما يلي :

ان كل موجود له من الخواص النوعية ما يوقفنا عَلَى طبيعته الحقيقية فنميزه عن غيره ولكن قد يتفق ان شيئين مختلفين بالنوع يظهر فيهما من اللوائح المتشابهة ما يوقع في مظنة الخطاء والذي لا يقف عَلَى حذر فقد يعرِّض للحكم عَلَى طبيعة الشيء بحسب ظواهره الخدَّاعة · ولهذا تسمع الناس يقولون تخدعنا الاشياء ويسمون تلك الاشياء خدَّاعة باطلة ولكن الاحرى بهم ان يقولوا انخدعنا لا خدعتنا الاشياء ·

وعليه فاذا نسبنا الباطل الى الاشياء وقلنا هذا الشيء باطل او كاذب فالقول فيه تجوّز من قبيل نسبة ما هو خاص بالمسبب الى السبب ·
قال القديس توما في الحق س ١ ف ١٠ : ان شيئاً يولد معلومته في الذهن بواسطة ما يبدو منه في الخارج لان معرفتنا تستمدُّ مبدأها من الحواس التي موضوعها بالذات هو الصفات المحسوسة ولذلك متى ظهرت في

---

الذي هو ضده الى باطل متافيسيقي وذهني وادبي فالمتافيسيقي عدم مطابقة الشيء لعقل الله كما هي الدائرة المربعة · وقلنا « لعقل الله » للتفرقة بين الباطل المتافيسيقي والباطل الذهني والادبي · والباطل المنطقي والذهني هو عدم مطابقة العقل للشيء او عدم مطابقة معرفة العقل للشيء المعروف ويسمونه الضلال · والادبي عدم مطابقة الكلام لضمير المتكلم ويسمونه الكذب · ولا يصح ان يقال انه كما يوجد حق موصوف بانه اساسي كما مر بك يوجد ايضاً باطل يوصف بانه اساسي اعني انه يوجد الباطل في الاشياء الطبيعية لان كل موجود هو بذاته ومن ذاته حق وذلك بالنظر الى عقل الله وقد يكون باطلاً بطريق العرض بالنظر الى عقل الانسان كما ترى شرحه في المتن ·



شيء صفات محسوسة دالة عَلَى طبيعة ليست هي معروضة تلك الصفات فيقال في ذلك الشيء انه باطل او كاذب ومن ثم فانه يقال في اشياء انها باطلة اذا كانت معدة من طبعها ان تظهر عَلَى خلاف ما هي او عَلَى ما ليست هي · ومع ذلك ليس يكون ذلك الشيء علة للبطل بمعنى انه يولد الباطل بالضرورة في الذهن لان الحق والباطل انما وجودهما بالاحالة هو في الذهن · اه ·

## الباب الخامس
## في الخير الذي هو الخاصة الثالثة الكلية للموجود

(٨٦) انا ننهج بهذا الفصل النهج الذي سلكناه في الفصل المتقدم فنبحث في المسئلة الاولى عن حدّ الخير ونبين في المسئلة الثانية ان الخير هو خاصة من خواص الموجود الكلية · نأتي في المسئلة الثالثة عَلَى حلّ بعض مشاكل متعلقة بهذا الباب فنقول :

### المسئلة الاولى
### في تعريف الخير

#### المطلب الاول
#### في ما المراد بلفظ الخير في الاصطلاح الدارج

(٨٧) اذا اكل صبيٌّ ثمراً شهياً نسمعه يعبر عن التذاذه الحسي

بقوله: ما اطيبه هو خير . فالصبي يسمي خيراً ما يلذ له ويحلو لحواسه .
فتراه يجاد ( اي يغلبه الشوق ) لما يحسن لحواسه ويشتاق اليه ويرغب في
التنعم به ويحبه . واذا تقدم الصبي في السن وارشد فانـه يسمي خيراً
لا ما يلذ له فقط بل يدعو خيراً بالجملة كل شيء وكل شخص يلبي غرضاً
ويسد حاجة اعني انه يسمي خيراً كل ما يجدي نفعاً ما ايا كان .
فيقول الغذاء جيد لانه يسد حاجة طبيعية والعلم خير للعقل الذي
يظمأ الى المعرفة والمحبة خير للقلب المفتقر الى الحب وهلم جراً الى كل
نافع مفيد ولذيذ

والخلاصة ان اسم الخير والجيد نطلقه على كل شيء لذيذ او نافع
فالخير اذاً في اصطلاح الناس الدارج هو ما يكون به شيء لذيذاً او نافعاً .

## المطلب الثاني

## في التعريف الاول للخير بحسب اصطلاح الفلاسفة

(٨٨) الخير هو موضوع الميل الطبيعي او ما يميل اليه الطبع .
ان ارسطو قد اعتبر الخير من حيث معلولاته فعرّفه بانـه موضوع
الاميال الطبيعية للموجودات اعني ما تميل اليه الموجودات من طبعها .[1]

(١) م: قال ارسطو : الحق حق عند الجميع وكثيراً ما يتفق ان ماهو خير لواحد
هو شر لآخر . اه . قال ابن مسكويه قال ارسطو الخيرات منها مـا هو خير على
الاطلاق ومنها ما هو خير عند الضرورة والاتفاقات التي تتفق لبعض الناس وفي
وقت دون وقت وايضاً منها ما هو خير لجميع الناس ومن جميع الوجوه وفي جميع
الاوقات ومنها ما ليس بخير لجميع الناس ولا من جميع الوجوه



ن فلسفة ارسطو تعلم ان كل موجود انما يميل من طبعه الى غاية هي غايته
الطبيعية ميلاً بلا معرفة او ميلاً بمعرفة فيسعى وراء تلك الغايـة جهده
فان ادركها وكان ذا شعور ارتاح اليها وتلذذ بها . وقيل ايضاً ان الخير ما
تتوجه اليه من طبعها اميال الموجودات وما تجد فيه ملذتها اذا ادركتـه
وكانت ذات معرفة . فيكون الخير موضوع الميل الفطري في الموجودات
وموضوع رغبة الارادة في الموجودات المدركة . ويعرفونه بانه ما يهيج
الرغبة فيه والمحبة اليه . والخير ما يؤثره كل شيء .

وان الارادة ما دامت تدنى من غايتها او خيرها فيقال فيها انهـا
تشتاق اليها واذا نالتها وفازت بها فيقال انها تفرح بها وتلتذ . ويقال فيها في
كلا الحالتين انها تحب الغاية او الخير . وعليه فيصح ان يقال ان الخير هو
موضوع شوق الارادة وارتياحها وما تحب .

ولا باس ان نشبه الميل الفطـري في الموجودات غير المدركة
بالارادة القابلة للشوق والرغبـة . وحينئذ يصح القول على سبيل
التشكيك والمجاز ان الموجودات الدنيا تتشوق الى غايتها وانها ترتاح اليها
وتنعم بها اذا نالتها ومن هذا الوجه تدخل الموجودات الدنيـا في تعريف
ارسطو القائل : خير الموجودات ما يكون موضوعاً لاشواقها . اه .

## المطلب الثالث

## في ان الخير له اعتبار آخر في اصطلاح الفلاسفة

(٨٩) ان كون موجود خيراً هو كونه ملائماً لغايته اعني ان

في الكلام المتقدم هما عبارة عن حقيقة واحدة · وان قيل ما الرابط المنطقي بين الحدين وما الوجه الجامع لها فنقول : ليس شيء خيراً لانه مشتهى بل الصحيح العكس وهو انه مؤثر ومشتهى لانه خير وهو خير لانه يناسب مقتضيات ( اي ضروريات وحاجيات ) الموجود الذي هو خير له او يكون ملائماً له ·

فاذا اعتبر النظام الوجودي فيكون ما هو ملائم متقدماً بالطبع على ما هو مشتهى والسابق في الفعل الواقعي فهو ميل الموجود نحو الغاية التي اعد لها (1)

فتبع ذلك الميل في الموجودات ذوات الحس والضمير يصاحبه اطراداً شعور لذة او هزة فرح · اللذة تتبع الفعل الذي تم على ما ينبغي وكما ينبغي كما قاله القديس توما ·

وهذه اللذة تنبيء صاحبها بما يفعله فيه الخير من الاثر وهي الدليل الذي يرشده الى خيره · فيتحصل من ذلك اننا اذا اعتبرنا النظام الذهني فنرى ان شعور اللذة يعرف صاحبه بما هو ملائم له اعني ان معنى اللذيذ سابق في الاعتبار الذهني لمعنى الملائم وان الاول يؤدي بنا الى الثاني ·

فاللذة تشدد الميل وتهيجه وتكون في دورها موضوعاً للشوق ·

(1) م : الاوائل لا تعرّف ببعض ما هو اسبق منها بل بما هو متاخر عنها كما ان العلل تعرف بمعلولاتها ولما كان الخير هو بحصر معناه ما هو موجب لاستمالة الشهوة كان ان الخير يعرّف تعريفاً رسمياً بحركة الشهوة كما تعرّف القوة المحركة بالحركة · ولهذا قال ارسطو ان الفلاسفة احسنوا اذ قالوا ان الخير هو ما يشتهيه كل شيء ·· قاله القديس توما في شرح علم الاخلاق ··



«٢» الخلاصة ان الخير هو ما يلائم طبيعة الموجودات · فان قيل بمَ تقوم ملاءمة تلك الاشياء التي هي خير لطبيعة الموجود الذي يشتاق اليها · ثم لما كان ان شيئاً يقال فيه انه خير اذا كان موافقاً لغايته عرض هذا السوال وهو كيف ان غاية موجود ما تجعل طبيعته المعدة لها خيراً · فهذان سوءالان قد علقنا لبيانهما وايضاحهما المطلبين التاليين · فتبع ·

## المطلب الخامس

### في ان الغاية تكمل طبيعة المُهيأ ( اي ما وضعت له )

(٩١) «١» قد تقدم ان معنى الخير لا ينفك عن معنى الغاية والغائية · وذلك لان شيئاً ان كان غير معدّ لشيء على التعيين فلا يصلح لشيء ولا يقال فيه انه خير كمجموع دواليب وعقارب ان كان لا يصلح لشيء وكذا الجندي ان لم يكن مدرباً ومهيأً للدفاع عن الوطن فلا يقال فيه انه جندي فيه خير وبخلاف ذلك ان كانت تلك الدواليب والابر والعقارب معدّة على وجه تعين به ساعات الوقت بدقة وضبط وكذا الجندي اذا كان مدرباً على القتال وقائماً بما تتقاضاه حاله من الدفاع عن الوطن فيقال حينئذٍ ان الساعة حسنة جيدة والجندي جنديٌّ جيد · فالخير في كليهما خير مستعار ومستمد لهما من الغاية الموضوعة لهما والتي تشركهما في خيريتهما ·

فان تعيين ساعات الوقت بدقة وضبط شيء خير وممدوح ولهذا كانت الآلة المعدّة له والقائمة به آلة جيدة فيهـا خير · وكذا الدفاع عن

الخيرية في الموجودات قائمة بملاءمتها لغايتها ·

«١» ان اشهر ما يرد له اسم الخير حتى في الاستعمال الدارج هو ان يدل عَلَى معنى في الموضوع فان الناس قد اعتادوا ان يقولوا مثلا هذه ساعة جيدة ويريدون بها انها تعين الساعة بدقة وضبط · ويقولون ايضاً هذا جندي جيد ويعنون به من كانت له الصفات اللازمة لتوفية الجندية حقها· وان قيل ما المراد بلفظ الجيد والجودة ( والجيد والجودة يرادفان الخير ها هنا ) فاليك الجواب عليه : اننا نعلم والجميع يقرون ان البشر والاشياء لها غاية فالساعة مثلا ليست آلة موضوعة لغير غرض وانما قد صنعها الصانع لغرض هو تعيين ساعات الوقت والجندي انما يتجند للدفاع عن الوطن · فمتى ادت الآلة المذكورة الى الغرض المقصود بها وافضت بها حركتها الى تعيين ساعات الوقت بضبط قيل فيها انها ساعة جيدة · وكذا الجندي اذا كان له من الصفات الطبيعية والاخلاق الادبية ما تقتضيه مهمته الاجتماعية ويمكنه من القيام بالمدافعة عن الوطن عند مساس الحاجة اليه فيقال فيه انه جندي جيد حسن اي قائم بحقوق الجندية · فتكون خيرية الشيء او جودته هي بوجه الاجمال ملاءمة ما هو ذلك الشيء او ما يفعل للغاية التي هو من اجلها ·

وقد علمت ان لفظ الطبيعة في فلسفة ارسطو يراد به جوهر الموجود من حيث هو مبدأ اول لكل افعاله فيكون لفظ الطبيعة متناولاً لمعنى ما هو الشيء ومعنى ما في مكنته ان يفعل اعني انه يدل عَلَى كيانه وقوة فعله وعليه صح ان نقول عَلَى سبيل الايجاز ان خيرية شيء او شخص انما هي



قائمة بملاءمة طبيعته لغايته ·

«٢» ما هو معد الى غاية ما فهو ما يسمونه الواسطة · فتكون خيرية شيء هي ملاءمته لغايته من حيث هو واسطة اليها· واذا جردنا الخيرية عن معينات الشخص والشيء واعتبرناها من حيث هي صفة للموجود بوجه العموم فنقول ان خيرية الموجودات ملاءمتها لغايتها او الخيرية هي نسبة الملاءمة بين الوسائط وغايتها · فيتضح لك من ثم ان لفظ الخيرية مقول بالاضافة الى الغرض او الغاية · فان زالت الغاية لم يعد للخير محل واذا انتفى معنى الغائية انتفى ايضاً معنى الخيرية · قال القديس توما في س ٥ ف٢ عَلَى ١ من خلاصته اللاهوتية : اما الخير فلما كان فيه معنى ما هو مشتهى ومرغوب فيه كان فيه نسبة الى العلة الغائية ·

## المطلب الرابع
## في التوفيق بين التعريفين المتقدمين

(٩٠) قد قلنا في المطلبين المتقدمين اولاً ان الخير هو موضوع ميل الموجودات الطبيعي ·

وثانياً ان الخير هو ما هو ملائم لغاية الموجودات · وها هنا نبحث في التعريفين هل هما متفقان معنًى او لا فان كانا متفقين فما وجه اتفاقهما في التحقيق وكيف يكون مضمون الواحد مرجعه الى الآخر · نقول :

«١» ان ما هو خير فهو مشتهى ومؤثر وما كان مشتهى فهو ملائم لطبيعة المشتهي فينتج من ثم ان التعريفين اللذين وضعناهما للخير

الوطن عند مساس الحاجة شيء خير مرغوب فيه ولذلك كان تدريب الجند وتهيئتهم اليه خيراً . اعني ان الساعة جيدة لان غايتها جيدة او خير والجندي جيد لان مهمته جيدة وخير .

فتكون خيرية الساعة والجندي خيرية مستعارة او خيرية بالاضافة اعني انها خيرية الواسطة بالقياس الى الغاية .

«٢» يقول قائل لماذا كون الآلات تدل على الساعات بدقة وضبط يقال فيه انه خير . ولماذا المدافعة عن الوطن عند طروء الخطر يقال فيه انه خير . فالجواب على هذين السؤالين وما يشاكلهما هو ان الموجودات التي هي خير انما لها غاية مشتهاة لذاتها ليست خيريتها مستعارة لها ولا تستمدها من خيرية غاية اخرى اعلى منها .

ودليله انه ان لم يكن خير مطلق فليس ايضاً من خير بالاضافة اذ لا معنى لخير بالاضافة ان لم يكن مضافاً الى شيء آخر ومن الممتنع ان تتعقل واسطة من غير ما غاية لها .

اما ما هو الخير او الخيور المطلقة فليس ها هنا محل البحث عنها وانما يكفي ان تعلم الآن ان الوسائط يمتنع فيها التسلسل كما يمتنع في المعلولات والعلل . فلا بد من ان حلقات تلك الوسائط المترتب بعضها على بعض تنتهي الى غاية قصوى مطلقة هي خير بذاتها . والحال يقال في شيء انه خير لان طبيعته معدة وموافقة لهذه الغاية المطلقة او الخير المطلق اعداداً على وجه قريب او بعيد اعني بذلك لان افعاله تؤدي به الى ذلك الخير المطلق .



«٣» لكن ما هي القوة الموجودة في الخير المطلق التي يجعل هو بها خيراً ذلك الموجود المعدّ له . وما هي في الخيور الجزئية القوة التي تسري بها خيريتها الى الموجودات التي تدركها (اي تلك الخيور) .
فنقول لان الخير الذي هو غاية يكمل طبيعة مغياه (اي ما هو غاية له) وهذا التكميل هو العلة الصورية لخيرية الموجودات .

وها هنا يعرض مسئلة دقيقة وهي ماذا هو كمال الموجود ماذا هو تكمله وبالنتيجة ما هي العلة الصورية لخير الموجودات فهذه هي المطالب الاخيرة التي يفضي بنا اليها تحليل الخير تحليلاً متافيسيقياً . واليك بيان هذه المطالب في ما يلي . فتتبع .

## المطلب السادس

### في كيف ان الخير ينجز فعل تكميل[1] الطبيعة
### فيقال عندهم الخير مكمِّل

(٩٢) «١» ان كل موجود واجب اكماله فهو هوية ناقصة وكأن له حصة من الوجود مشوبة بعدم وجود يلزم ازالته عنه وتكميل الوجود فيه . وهذا ما يدل عليه لفظ Per-fectio اللاتينية وما اشتق

(١) م: التكميل مصدر كمل مزيد كمل ومعنى كمل في اللغة تمّ والتشديد للتعدية ولعله ايضاً للمبالغة . وكمل الشيء اتمه وجمله اي جعله جملة واعطاه كماله . والكمال ما يكون عدمه نقصاناً فيدل كمل على صنع الشيء مع زيادة هي الكمال وبهذا الوجه يكون كمل عبارة عن قولهم Perficere

منها. فان لفظة Perficere مركبة من Per الدالة على الاتمام و facere
ومعناها صنع ومعنى كل الكلمة اتم صنع شيء واتقن صنعه. فالموجود
الذي شانه ان يكمل هو هوية ناقصة لها حظ وسهم من الوجود ولكن سهمها
من الوجود مشوب بنقص يجب تكميله. وعليه فان نظرت الى التكميل
بمعناه الحصري فترى انه لا يتحقق حصوله الا في الموجودات المحدودة
المتناهية لان معنى التناهي يلازمه ضرورة معنى الخلو والفراغ او النقص
فيكون تكميلها هو سد ذلك الفراغ او النقص فيها ولا نريد بقولنا «سد
النقص» انه يمكن سدُّ كل نقص في الموجود المتناهي فان الموجودات
الحادثة هي ابداً دائماً متناهية لانها هي بذاتها متناهية محدودة ولا علاج
لتناهيها. وانما اردنا بقولنا سدُّ النقص ان الكمال يضيف الى طبيعة
الموجود المتناهي تماماً هي مستعدة له وهو لائق بها. لقد قلنا ان كل جوهر
في هذا العالم انما يخرج الى الوجود وهو مقل في ذاته قوى فاعلة اذا
استعملها يتمُّ له الكمال تدريجاً.

والحال ان استعمال تلك القوى انما مبدأه الاول هو غاية ذلك
الموجود. لان اعتماد الطبيعة او ميلها نحو غايتها هو السبب المعيّن لفعل
تلك القوى الفاعلة وان فعل هذه القوى يهيج في صاحبها قواه المعروفة
بالقوى القابلة والمنفعلة ويجعلها مستعدة بالفعل وذلك علَى وجه
الاستقامة او علَى غير وجه الاستقامة وانَّ جعلَ تلك القوى القابلة
مستعدة بالفعل انما يحصل عنه بحسب شدته نمو في الوجود يخول
الفاعل كمالاً ما.



فاذاً الغاية تجوّد الطبيعة المعدّة لها لانها لما كانت المبدأ الاول
لجعل القوى القابلة المنفعلة مستعدة بالفعل كان انها مصدر نموّ الوجود
في طبيعة قابلة له اعني انها اي الغاية هي المبدأ الاول لكمال الموجود
ولهذا قيل عندهم الخير مكمل.

فالخير هو مبدأ تكميل الموجود من حيث يشتهي الموجود اليه.
واذا شهاه حركه الى الفعل الى استعمال قواه وبذل الطاقة في ادراك
الحقيقة التي هو قابل لها ومستعد اليها. فاذاً الخير هو المبدأ الاول للتكمل
الذي به يكون الموجود كاملاً وخيراً.

فالغاية هي الخير الذي يكمل ويعبرون عنها بقولهم الخير الذي
(بتقدير فعل يكمل) واما التكمل فهو نفسه السبب الصوري لخيرية
الموضوع المكمل او الخير الذي به (علَى تقدير الفعل ايضاً اعني الذي
يكمل شيء به). ثم الموضوع المكمل او الذي صار جيداً يسمى الخير الذي
اياه اوله (علَى تقدير نفس الفعل) (وقلت اياه لوقوع الكمال عليه وله
اي الحاصل له الكمال)

«٣» يتحصل من ذلك ان شيئاً يزداد فضلاً وجودةً بقياس نموه
في الكمال حتى اذا نال كل كمال لائق لطبيعته فيقال فيه انه جيد من كل
الوجوه او جيد وخير مطلقاً والعكس بالعكس اعني انه كلما فاته شيء من
الكمال اللائق بطبيعته نقص فضله وقلت جودته وزاد شره بمعنى الشر
الكلي علَى ان الشر (كما سوف ترى) انما هو نقص الكمال اللائق بطبيعة
الشيء.

## المطلب السابع

## في الموجود والجيد (١) وفي الهوية والجودة (عن المطول)

(٩٣) انا سنبين لك قريباً ان كل ما هو فهو جيد. فليس الموجود والجيد مركبين تركيباً حقيقياً الا ان الموجود والجيد لا يتواطآن اي ليسا متحدين معنى. واليك بيان ذلك:

«١» ان اسم الموجود اذا اعتبر بمعناه الاصلي فهو يدل على الموجود الجوهري كما رايت واما اسم الجيد فلا يحمل على الجوهر معتبراً بمعناه الاصلي وانما يقال على الجوهر من حيث ما يعرض له من الكمال العرضي. فاذا اسم الموجود واسم الجيد او الخير اذا اعتبرا بمعناهما الاصلي لا يترادفان ولا يتواطآن. اذا قلنا في انسان مثلاً انه جيد كامل فلا نعني بلفظ الجودة كمال كماله الاول اي كمال طبعه الجوهري بل نعني به كمالاً ثانياً عرض له كالصلاح والفضيلة وغيرهما. فان الطفل في مهده حاصل على كماله النوعي الانساني ومع ذلك لا يقال انه انسان كامل.

لا ننكر ان الموجود الجوهر هو كامل وجيد بالكمال الاول الجوهري اعني بالكمال المقوم لنوعه وكذا الموجود العرض. وذلك لان القوة المكملة للخير هي في صاحبها المكمل مبدأ نمو الوجود. الا ان الخير اذا حمل على الجوهر من حيث كماله الجوهري فحمله عليه او قوله عليه هو قول مستعار ومن قبيل التجوز وانما الاستعمال الاصلي الحقيقي في الجودة ان تقال على ما

(١) م: الجيد هنا يرادف الخير والجودة الخيرية او الخير بالمعنى المجرد



يعرض للجوهر مضافاً الى كماله الاول اعني ان الموجود انما يقال فيه انه خير قولاً بالاصالة من جهة ما يلحقه من الاستعدادات العارضة.

«٢» ان الموضوع الصوري لمعلومة الوجود هو ان يكون مطلقاً اي غير مضاف. واما الموضوع الصوري للجودة فيستلزم النسبة والاضافة وذلك لان الجودة او الخير انما هو شيء لائق بموجود وهو مكمل له ومحط اشواقه. والحال ان معاني اللائق والمكمل والمشتهى والمؤثر هي من المعاني المضافة. فاذاً معلومة الموجود ومعلومة الخير او الجودة لا تتواطآن. فان قولك خير وجيد اسمان يدلان بالمباشرة على ما هو لائق ومكمل ومشتهى ومن ثم فيدلان دلالة ضمنية على معنى الاضافة في الجودة والخير.

«٣» اذا علمت ان لفظ الجودة يدل بالضرورة على معنى الاضافة يسهل عليك فهم كيف ان شيئاً يكون خيراً وشراً بحسب اختلاف وجوه اعتباره كأن نعتبره خيراً بالنظر الى الواحد وشراً بالنظر الى الآخر فرب طعام واحد يصلح لمعدة ويضر باخرى.

وبيّن انه لو ان الهوية من حيث هي كذا بمعناها المطلق تشمل كل ما يتضمنه معنى الخير لكانت كل هوية خيراً وجيدة دائماً في كل حال ووقت وبلا تغير

«٤» تنبيه ١ قد مرّ بك ان الخير يكمل. والحال ان التكميل يستلزم من الجهة الواحدة سبباً ومبدأ يعطي الكمال ثم محلاً قابلاً له من الجهة الاخرى.

تنبيه ٢ ثم اعلم ان استلزام التكميل مبدأ ومحلاً لا يلزم عنه ضرورة

ان يكون المحل القابل للكمال طبيعته غير طبيعة المبدأ الحاصل عنه الكمال بل قد يكونان طبيعة واحدة · فافهمه يفدك لفهم ما سوف يرد

تنبيه ٣ الموجود بمعناه المجرَّد او الكلي الذي يجيءُ مرادفاً للذات والماهية لا يوصف بانه خير وانما هو بتميز عن الخير تميزاً حقيقياً · وذلك ان الخير لا يتحقق الا في الموجود الذي فيه صلاحية لان يفعل ويكمل ويكون مؤثراً مشتهىً · وهذه الشروط لا تحقق الا في الموجود العين اي الوجودي ·

## المطلب الثامن
## في ان الجودة تقال على نحوين

(٩٤) الجودة تقال عَلَى نحوين جودة صورية او مستقرة وجودة فاعلة او متعدية · فالجودة الصورية ما كان بها الشيء جيداً في ذاتهِ كما لو قلت رجل فضيل عالِم · والفاعلة ما سرى اثرها الى غير صاحبها فالاولى تكمل صاحبها والثانية توجه مباشرة الى تكميل غير صاحبها ولكنها تعود الى تكميل صاحبها بطريق الانعكاس وهي قائمة بان نريد لغيرنا من الخير ما نريده لنفسنا · ويسميها القوم اليوم الانسانية ويسميها المسيحيون المحبة (الى هنا عن المطول)

## المطلب التاسع
## في انواع الجودة او الخير

(٩٥) قد تقدم ان الخير هو موضوع اعتماد الموجودات الطبيعي



فان ادرك طالب الخير خيره فيحصل له من نيله لذة وان هذه اللذة قد تكون هي نفسها موضوعاً لشهوة تابعة وعليه فيكون متعلق اعتماد الموجود او ميله الطبيعي اثنين اي ما هو ملائم للطبيعة ولائق بها ثم لذة حاصلة من نيل ما هو ملائم ولائق ·

فالموضوع الاول او الملائم لطبيعة المائل يسمونه الخير المفعولي او في المفعول او الخير الملائم · واللذة الحاصلة من نيله يسمونها الخير الفاعليّ او في الفاعل او الخير الشهي واللذيذ · وان كليهما اي الخير المفعولي والخير الفاعلي إما ان يكونا الطرف النهائي الذي ترتاح اليه شهوة الطالب وتسكن عنده عَلَى انه الخير المطلق الخير بذاته اعني الغاية · وإما ان لا يكونا الحدّ النهائي بل حداً واسطاً يعتبر ادراكه سبيلاً يتطرق به الى نيل غايةٍ وهذا الحد الواسط يسمونه الواسطة · فتكون الواسطة جيدة بالجودة المضافة الى الغاية لجودتها مستعارة لها اعني انها خير اضافي وهو ما يسمونه المفيد النافع ثم الخير الطبيعي الخاص بذي النطق والاختيار يسمى الخير الصالح او الممدوح والمستحب او الخير الادبي[1]

(١) الخير الصالح او الممدوح اذا حمل عَلَى الانسان اي اذا وصف به الانسان فهو يتناول في اصطلاح المدرسيين الخير الطبيعي والخير الادبي والخير الطبيعي ما كمل الطبيعة الانسانية باعتبار كونها المبدأ الاول لدلائل الحياة في الانسان · واما الخير الادبي فهو ما يكمل طبيعة الانسان من حيث هي المبدأ الاول لافعاله المختارة الصادرة عن الارادة المعتقة ·

واعلم ان ما هو خير بذاته قد يكون من قبيل الخير النافع وايضاً الخير الطبيعي والادبي قد يكون كل منهما من قبيل الخير النافع · قال ارسطو ان خيرين مشتهيان

وان لم يعتبر فيه الا وجوده الخارجي · قال القديس توما ما تعريبه بتصرف قليل: الذات اما ان تعتبر في حال كونها بالقوة واما في حال كونها بالفعل · ثم قال: اما في حال كونها بالقوة فان لها ضرباً من الميل الى الوجود واما في حال كونها بالفعل فان لها ميلاً الى حفظ وجودها فاذاً ليس من موجود الا ويصح ان يوصف بالجودة والخير · هـذا واذ نقرر ان كل موجود جيد وخير فكيف يتفق ان يكون ردياً وشراً وما المراد باسم الشر فالجواب عليه في المطلب التالي · فتتبعه

## المطلب الثالث

## في ما هو الشر

(١٠٠) ان الشر من المضافات لانه نقص خير ما اي فواته وعدمه

ليس من ينكر ان في العالم شراً · فاننا نعثر به في كل حين ونلقاه عند كل خطوة · ولكن ان صدق ان كل طبيعة خيرٌ فكيف يتحقق وجود الشر فاليك الجواب ·

ان الشر بمعناه المجازي هو عبارة عن مجرد سلب خير اعظم وهـذا الشر الموصوف بالمتافيسيقي هو احق بان يسمى نقصاً من ان يسمى شراً · واما الشر بمعناه الحقيقي فهو ما يخالف طبيعة الشيء او لا يلائمها وبهذا المعنى هو باعتبار ذاته من المضافات لا من الهويات او الحقائق المقولة بالاطلاق لانه عدم خير يقتضيه نمو طبيعة الشيء نمواً واجباً قياسياً ويطلق عليه المدرسيون اسم العدم [1] (المقيد) قال القديس توما: الشر

(١) م: الشر ليس شيئاً وجودياً في الطبيعة بل هو عدم شيء صالح ولائق



حرمان خير طبيعي لشيء ينبغي له ان يكون حاصلاً عليه والشر عدم تهيوء شيء الى غايتـه الواجبة له ·

اذا اعتبر الشر بمعناه المادي لا المجرد فانه يفترض وجود هوية مفروضة الثبوتية · وان اعتبر بمعناه الصوري فهو من حيث هو شر فانما يقوم بفوات خير طبيعي واجب الوجود في شيء ما · فالعمى مثلاً شرٌ في الحيوان لانه فقدان البصر او عدم البصر في ما من شأنه او من طبعه ان يبصر والسرطان شر لانه يحرم البدن الآلي النظام الواجب لاتقان الوظائف الآلية وحفظ الحيـاة ·

هذا ولما كان الشر من المضافات لقيامه بفقدان الشيء خيراً تقتضيه طبيعته كان انه لا يمنع من ان تكون طبيعة الشيء الذي هو فيه خيراً في ذاتها ·

ثانياً: ضل اذاً من قال ان الشر جوهر وان بعض الجواهر شر بذاته كالسم في العقرب فانه شر في ذاتـه · والجواب عليه ان السم ليس شراً للعقرب لانه اذا نزع منه اعتوره مرض ولكنه قد يكون شراً لغيره · ومن زاول علم الطب علم ان السم قد يكون الدواء الوحيد النافع وان فعلـه في الجسم لا يضر به ضرراً ذاتياً وانما الضرر فيه اذا حوّلت وجهة فعله او أُكثر منه فوق ما ينبغي · فبقي اذاً ان الشر في السم اضافي ·

قال القديس اغوسطين: ان الطبيعة الواحدة هي خير من حيث هي

بشيء فليس اذاً عدماً مطلقاً لان العدم المطلق لا يوصف بالخير ولا بالشر لان العدم لا يوصف · وانما هو عدم مقيد مضاف اي عدم شيء · هذا بالجملة

الى تكميل شيء آخر وتعود بطريق غير مستقيم الى تكميل نفس الفاعل ·
مثل ذلك الرجل الفضيل جودته في ذاته والرجل السخي الكريم جودته
تسري الى غيره اعني انه جيد وخير لغيره · فاذا قلنا ان كل موجود
جيد وخير فنعني الجودة الصورية او المستقرة فقط

وثانياً ان اسم موجود في قولنا «كل موجود جيد» لا يطلق في
قضيتنا هذه على الموجودات المجردة والممكنة بل ينحصر للدلالة على
الموجودات الوجودية او الاعيان او على الجزئيات الحقيقية · فان مبدا
حسابياً مثلاً لا يقال فيه انه خير او شر ولكنه يطلق عليه اسم الحق
والصادق · ووجه الفرق بين الخير والحق ان الحق يقال على الموجودات
المجردة الكلية كما رأيت واما اسم الخير فلا يفهم معناه الا بالاضافة الى
معنى العلة الغائية كما مرّ بك · والحال ان معنى العلة لا يصدق الا على
الموجودات الوجودية او الاعيان المحققة ليس غير ولا يكفي لكون موجود
علة ان يكون ذاتاً ممكنة بل يجب ان تكون الذات متحققة الوجود ·

### المطلب الثاني
### اثبات ان كل موجود جيد

(٩٧) انما نثبت هذه القضية اولاً بالبرهان من الاستقراء فنقول
ان كل جوهر يميل من طبعه الى غاية ما يعلم منه او بغير علم بقصد
وروية وارادة او بغير ذلك جميعه والحال ان ملاءمة شيء لغايته هي ما
تتقوّم به جودته وخيره · فاذاً كل موجود جوهر هو جيد وخير



نضرب لك مثلاً مركباً آلياً حياً · ان القياس هو في المركبات اعني
من شأن المركبات الحيوية ان يكون فيها آلات موافقة وملائمة للمركب
معدة للقيام بافعال تقتضيها حاجات حفظه ونموه · فتكون اذاً الآلات جيدة
وخيراً وعملها جيداً والمركب الآلي الموافق لغايته الطبيعية خيراً ايضاً · ثم
هذا سرطان داء عقام الح بالمعدة وتشعبت متوشجة فيها عروقه حتى
اضطرب منها نسيج الآلة الهضمية وتوقف استمراء الطعام وتبلبل سير
الغذاء وفعل الغاذية في المغتذي فهل يصح القول لذلك ان هذا المركب
الآلي اصبح شراً وفاسداً كلا بل ان ذلك المزاج الآلي لا يفتأ يقاوم
الداء الطارىء غير منفك عن الميل الى غايته الطبيعية وعلى حفظ وجوده
وهذا الميل لا يزال يهز من عطف صاحبه الى ان يردي به و يبيده الداء ·
على ان القوى ان تركت وشأنها فتفعل فعلها الخاص بها الذي تتوجه به
اطراداً نحو الغاية حتى لو طرأت عليها من الخارج موانع تعدو بها عن
الغاية فهي لا تنفك عاملة ودائبة دائماً الى حفظ الموجود في طبيعته
وصيانة وجوده ·

والمركب ما دام موجوداً غير هالك فهو جيد على ان كل موجود
يميل الى غايته فهو جيد وخير وهذا المركب دائم الميل الى خير نفسه ·
وان اتفق ان يكون في الموجود بعض قواه او بعض فعل من افعال قواه
خالياً وعارياً من الملاءمة الى غاية الموجود فانما ذلك يكون فيه بوجه
التبعيض ومن قبيل العرض وانما طبيعته هي هي مستمرة جيدة · لان الموجود
ما دام موجوداً فطبيعته باقية هي هي قال القديس اغوسطين : ان الطبيعة

طبيعة ولكنها تنقلب شراً اذا فسدت · فليس من خليقة شراً البتة · · وهي ان وصفت بالشر فليست توصف به لانها شر بل لانه عرض لها الشر · اه · [١]

الى هنا في ما هي طبيعة الشر · فلنأتينّ الآن الى البحث عن اسبابه · فنقول :

## المطلب الرابع

### في علل الشر ( عن المطول )

(١٠١) «١» ان للشر علة مادية اعني لا بد له من محل يحل هو فيه ومعروض يعرض له · فالمعروض او المحل هو خير كما رايت · وليس

---

(١) م : لما كان الشر سلب خير كان يقسم باختلاف انواع السلب والخير · فان كان سلب خير اعظم عما لا يقتضي ذلك الخير من طبعه سمي الشر شراً متافيسيقياً · وان كان السلب سلب موضوع خيراً يقتضيه طبعه كان الشر شراً بمعناه الحقيقي · ثم قسموا هذا الاخير اولاً الى شر في ذاته والى شر الى غيره كالمرض شر في الحيوان والسم شر الى غير صاحبه ويكون خيراً لصاحبه · وكذا الحكم على الجاني خير في ذاته وللمحكوم له وشراً الى المحكوم عليه ·

ثانياً الى شر قبيح مذموم وشر مضر وشر موجع بحسبما يكون الخير من قبيل الخير الصالح الممدوح او الخير النافع او الخير اللذيذ · فالرذيلة شر قبيح والسم شر مضر والصلب شر مؤلم موجع ·

ثالثاً الى شر طبيعي والى شر ادبي بحسبما يكون الشر هو عدم خير طبيعي محسوس كالألم اومعقول كالجهل او عدم او سلب خير ادبي اعني عدم موافقة الافعال البشرية لقاعدة الاخلاق والاداب · ومن قبيل الشر الادبي الخطية بانواعها · اه · عن فرج ·



للشر علة صورية بالمعنى الحقيقي · لان العلة الصورية هي مبدأ باطني للكمال فهي تعرف بانها ما بسببه يكون الشيء حاصلاً على كمال ما · ·

والحال ان الشر ليس كمالاً بل هو بالعكس نقص الكمال قال القديس توما : ليس للشر علة صورية بل لان يكون عدم الصورة بالاولى · اه ·

فاذاً القول بان الشر له علة صورية هو من المتناقضات · لان الشر لا صورة له بل هو رفع الصورة ·

وكذلك ليس للشر علة غائية لانه عدم ملاءمة الشيء او الفعل الى غايته اللائقة لان الشر قائم على وجه اخص بعدم توجيه شيء او فعل الى الغاية الطبيعية · فلا يحصل من ثم ان الشر لا يكون له غاية لا باطنة بل خارجة · فالوجع مثلاً شر لكنه يدفع الجسم الآلي الى مقاومة افعال العوامل والطوارئ المضرة التي تنازعه الحيوة · والوجع بهذا المعنى يكون نافعاً ومفيداً فله اذاً غاية خارجة

«٢» اما هل للشر علة فاعلة · فالجواب نعم والا لا يتصور حصوله ولكنه يقال ليس الشر شيئاً ثبوتياً وضعياً والحال لا يتصور فاعلية علة فاعلة بلا معلول واقعي ثبوتي · ولهذا قال القديس اغوسطين : ليس للشر علة فاعلة بل علة ناقصة الفعل او فاسدة · اه · ومراد القديس المذكور ان الشر لا يكون معلولاً طبيعياً وقريباً لفاعلية علة ما وانما هو حاصل عن تلك الفاعلية بطريق العرض وعلى غير استقامة · واليك بيان ذلك :

اولاً : انه يمتنع ان تكون علة شراً بذاتها · فان كل علة فاعلة هي بذاتها خير فلا يمكنها ان توجد على سبيل المباشرة غير معلول خير وجيد وذلك

من حيث هي كذا فهي جيدة • فاذاً كل جوهر هو جيد بالجودة الصورية او خير من قبيل الخير الصوري[1] •

(٩٨) البرهان الثاني وهو برهان من الباطن او من ذاتيات الشيء ودونك اياه : كل فعل فهو مبدأ كمال يكمل من طبعه فاعله تكميلاً بالمباشرة او عَلَى غير استقامة والحال ما من موجود الا و يكون مبدأ لافعال فاذاً ما من موجود الا و يكون جيداً وخيراً

اثبات الكبرى : كل فعل انما ينتهي الى حد وضعي او ثبوتي اعني ان كل فعل يوجد اثراً او هوية ولذلك اذا اعتبرنا مجرى الاشياء الطبيعي فنرى ان الفعل يساعد في تكميل الفاعل فيخوله جودة ما وخيراً فان كان الفعل من الافعال المستقرة في النفس فيكمل فاعله مباشرة وان كان متعدياً ومتجاوزاً فلا شك في انه يكمل المفعول المتجاوز اليه بطريق الاستقامة و يعود الى فاعله بطريق الانعكاس و يزيده كمالاً • وذلك بناء عَلَى شريعة عامة هي شريعة صدور الفعل وانعكاسه ومعناها ان الفاعل يوقع اثره عَلَى المفعول وهذا في دوره ينقلب فاعلاً و يرد عَلَى الفاعل اثراً ما • وعليه صح القول ان كل فعل انما يؤتي فاعله كمالاً •

اما الصغرى فثبوتها حاصل من ان كل جوهر موجود في العالم فهو مبدأ فاعلي وما فيه من معنى الانفعال فانما هو مما يجيء لو يساعد انتشار

(١) م : وان قيل مهما يكن من امر البرهان المتقدم فيبقى مقرراً ان السرطان مثلاً لن يكون خيراً فاذاً يوجد شيء هو شر • فنجيب نسلم بان السرطان لا يكون قط خيراً للمعدة ولا للبدن ولكننا ننكر بتاتاً كون السرطان موجوداً قائماً بذاته فان السرطان ليس هو في ذاته الا عارضاً طرأ عَلَى محل او موضوع هو خير • فتأمل •



قواه ٠اه ٠

فانك اذا استقرأت وقائع العالم الموجود وتتبعت فيه كل مراتب الوجود فلا تكاد ترى موجوداً الا وهو باعث الى غيره خيراً وكمالاً

« ١ » اما في العالم الجمادي فما تراه في اصنافه من الكم والوضع والمتى والاين والتفاعل مع ما يستلزمه من الانفعال فكل ذلك يفيد القوى فيها ( اي تلك الاجسام ) نشراً والقوى تساعد في كمال الموجود

« ٢ » واما في عالم العقول فلا نكير ان التصورات والحب والعلم والفضيلة هي من المبادئ المولدة للكمال

« ٣ » واما في عالم المركبات فالجزء خيرٌ للكل والكل خيرٌ لاجزائه وانضمام الاجزاء خير للاجزاء المنضمة والجوهر خير للاعراض وهذه خير للجوهر المعروض • فينتج من ثم ان كل موجود خير اي جيد وان الموجود والجودة او الخير يتساويان امتداداً • اعني ان الجودة تطلق عَلَى ما يطلق عليه الموجود

(٩٩) البرهان الثالث اخص ما اعتبرناه في البرهانين المتقدمين هو تكميل الموجودات بالكمال العارض الذي هو الوجه الصوري في جودة الموجود كما رايت وانا نثبت بهذا البرهان الثالث ان الموجود الجوهري من حيث هو جوهر هو جيد وخير فنقول :

لا نكير ان الوجود الخارجي فعل مكمل للذات والحال ان كل فعل مكمل هو مبدأ للجودة والخير • فاذاً كل موجود جوهري هو جيد وخير

## المسئلة الثانية

## في ان الجودة خاصة من خواص الموجود العالية اعني انها مقولة بالمعنى الكلي عَلَى الوجود

### قضية

### كل موجود جيد وخير

### المطلب الاول

### في معنى القضية

(٩٦) «١» اذا قلنا ان كل موجود جيد فلا نريد بذلك ان كل موجود يكون خيراً من كل الوجوه بل ان كل موجود له جودته

---

لذاتها خير لا يكون مشتهىً الا لذاته لا لغيره وهو السعادة الغاية القصوى لذوي النطق وخير مشتهى لذاته لان فيه معنى الجودة والخيرية وهو علاوة عَلَى ذلك مشتهى لغيره من حيث يؤدينا الى خير اعظم منه كما هي حال الفضائل الادبية . وبهذا المعنى تكون الفضائل مشتهاة لذاتها وقال ايضاً الخيرات منها ما هي شريفة ومنها ما هي ممدوحة ومنها ما هي بالقوة كذلك وما هي نافعة فيها فالشريفة منها هي التي شرفها من ذاتها وتجعل من اقتناها شريفاً وهي الحكمة والعقل . والممدوحة منها مثل الفضائل والافعال الجميلة الارادية والتي هي بالقوة مثل التهيؤ والاستعداد لنيل الاشياء التي تقدمت . والنافعة هي التي تطلب لا لذاتها بل ليتوصل بها الى الخيرات . ثم قال الخيرات منها ما هو مؤثر لذاته ومنها ما هو مؤثر لاجل غيره ومنها ما هو مؤثر للامرين جميعاً ومنها ما هو خارج عنهما . اه .

ويقسمون الخير عادة الى اقسام تختلف باختلاف الاعتبار فيه فهو اسي الخير



وخيره . وبين المعنيين فرق كما لا يخفى . وعليه فلا يخطر عَلَى بالنا ان ننكر وجود الشر في العالم بل نقصر القول عَلَى ان كل جوهر له شيء من الجودة والخير هذا من هذه الجهة

ثم اذا قلنا من جهة اخرى ان الجودة هي من خواص الموجود بمعناها الكلي اي الخواص العالية فمرادنا به ان كل موجود هو جيد وخير بذاته ولذاته اي انه جيد بالجودة المعروفة بالصورية والمستقرة وهي كما علمت الصفة التي يكون بها شخص او شيء خيراً وجيداً بذاته . ويقابلها الجودة الفاعلة او المتعدية وهي التي يسري فعلها بوجه الاستقامة

---

اولاً من حيث اعتبار الرتبة فيه اما خير الهي او بالمعنى الكلي وهو المقول في كل موجود واما طبيعي وهو الخاص بكل فرد فرد من الجزئيات الحقيقية واما ادبي اذا اعتبر ان فيه الموافقة للشرائع والسنن . ثانياً ان اعتبر فيه الصدق فهو اما خير حقيقي اذا كان في الاشياء في الخارج عَلَى ما هو في الاعتبار والذهن واما ظاهري وهو خدعة للناس وهو ما ليس في الواقع كما يظهر للراغب فيه كما هي الحال في الشهوات المذمومة . وثالثاً اما بالنظر الى الغاية فالخير اما مستحب وهو ما كان مشتهىً لذاته ومن اجل ذاته وهو الخير الممدوح والصالح او الصلاح كالفضيلة واما نافع وهو ما كان مرغوباً فيه من اجل غيره عَلَى انه واسطة الى غاية كالدواء المرغوب فيه لاجل الصحة واما لذيذ وهو ما كان مؤثراً ومشتهىً من اجل ما يصاحب الفوز به من انبساط القلب وفرح النفس كما هي سعادة القديسين ثم ان بين الحق والخير فروقاً اخصها ان الحق يتعلق بالقوة الناطقة والخير بالقوة الشهوية . فالاول يولد المعرفة والثاني يثير الشهوة والشوق و يولد الحب . ولما كانت المعرفة تنصب عَلَى الموجود الوجودي والذهني والحب لا يعلق الا بموجود وجودي يتلمسه المحب ليتمتع به كان ان الخير والحق يختلفان في الخصوص والعموم وكان الخير لا يطلق الا عَلَى الموجود المحقق والحق يطلق عَلَى الموجود المحقق والذهني (فرج)

لان الفاعل لا يكون علة الا بقدر ما يكون بالفعل

والحال ان خيرية الموجود هي بحسبما هو بالفعل اعني انه يتفاوت فيه الخير بحسبما يتفاوت في الوجود . فاذاً العلة الفاعلة من حيث هي فاعلة لا يمكن ان لا تكون جيدة وخيراً هذا فضلاً عن انه من الممتنع ان يكون موضوع العلة القريب هو اللاوجود . فاذاً وجب ان يكون حد الفعل القريب هو الموجود وكل موجود فهو خير وجيد . فاذاً لا يكون الموضوع القريب للفعل شراً البتة . ولذلك لا يكون ابداً الشر من حيث هو شر مراداً . كالجرّاح لا يريد بقطع اصبع المريض قطعه وانما يريد ازالة الوجع وقطع سريان المرض وهذا خير .

ثانياً : ان العلة الفاعلة وان كان لا يمكن ان لا يكون حد فعلها القريب الا معلولاً خيراً او جيداً فقد يحصل عن فعلها شر لا مباشرة بل على غير استقامة وبطريق العرض وذلك على ثلاثة انحاء . لان فعل العلة الفاعلة يعتبر فيه العلة نفسها الاصلية او الآلية الموجودة للمعلول ثم المحل الذي يقع عليه الفعل . اما (١) حصول الشر عن العلة الفاعلة حصولاً بطريق العرض من قبيل فاعلية العلة فلأن الفاعلية فيها نقص لنقص في العلة ملازم (ذلك النقص) للعلة الاصلية او للآلية كمشية الطفل مثلاً فيها ضعف ونقص لان اعصابه لم تاخذ ملأها من النمو ومشية الاعرج فيها ظلع وخمع لان الجهاز المحرك منه فيه نقص . (٢) وايضاً قد تكون العلة الفاعلة كاملة ولكنها تصادف مانعاً عادياً لفعلها في المحل الذي يقع عليه ذلك الفعل . مثلاً اخذ نقاش ماهر منقشاً حسناً وبدأ يعالج به



الخشب ليصنع منه تمثالاً فخبط عمله لان الخشب فيه عقد لا تنجع فيها المعالجة .

ثالثاً : وايضاً قد لا يكون النقص في الفاعل ولا في المنفعل ولا في كليهما جميعاً ولكن المعلول المقصود قد يكون مما ينافي الكمال المرغوب فلا يقبله . فان موجودات العالم مثلاً لا تطيق الا كمالاً محدوداً على ان الصورة النوعية هي التي تقوّم كمالها الذاتي . وانه يحصل لها فوق هذا الكمال الذاتي كمال آخر عارض تكتسبه بما فيها من الاستعدادات الكثيرة او القليلة . والحال ان النظام الطبيعي يقتضي ان ايجاد صورة جديدة في القابل ينزع منه صورةً او كمالاً سابقاً وجوده فيه كما ان صورة النار مثلاً لا توجد الا بنزع صورة الماء او الهواء . فينتج من ذلك ان اصدار معلول جيد اصداراً حاصلاً على وجه الكمال يستلزم بالضرورة سلب كمال سابق .

والحال ان سلب صورة سابقة او كمال سابق هو شر للمسلوب منه وبما ان ايجاد المعلول الجديد يستلزم ذلك السلب فالعلة الفاعلة لا تفتأ مستبقية افضليتها وذلك بشدة القوة التي تنجز بها ايجاد المعلول الجديد . فقد وضح اذاً ان العلة الفاعلة للشر لا توصف ضرورة بالنقص وعليه صح ان يقال بالمعنى المتقدم والشروط الاحتياطية المذكورة ان الله سبحانه وتعالى يكون علة الشر الطبيعي في العالم . اه . (عن المطول)

## الباب السادس

## في الموجود وفي خواصه المقولة بالمعنى الكلي العام

### المطلب الاول

### في التميز بين الموجود وخواصه الكلية

(١٠٢) انا بعد ان قلنا كلاماً مجملاً في المعلومات الست المقولة بالمعنى الكلي بحثنا بحثاً دقيقاً عن الخواص الثلاث الاخيرة وهي الوحدة والحق والخير اوالجودة. فبقي علينا ان نرى ما بين الموجود وتلك الخواص من النسبة اعني هل يتواطآن ام هل يتميزان وان كانا يتميزان فاي نوع من التمييز تمييزهما فنقول ( نقلاً عن المطول لمرسيه ) :

اولاً: ان الموجود لا يشابه الجنس لان الجنس ما هو شائع بين انواع كثيرة تتضمن صفات هي غير صفاته وقابلة ان تضاف اليه. والحال ان الصفة الفصلية التي يراد ان ينوّع بها الموجود اما ان تكون شيئاًما او لا شيئاً وذلك على تقدير كون الموجود جنساً. فان كانت لا شيء لا يمكن ان تضاف الى الموجود وبالنتيجة لا يمكن ان تنوّعه اي ان تجعله نوعاً وان كانت هي شيئاً ما فهي داخلة في الموجود الجنس. فاذاً ليس الموجود جنساً ومن ثم فليست الخواص الكلية من قبيل الفصول النوعية الداخلة على الجنس. بل ليست تلك الخواص تشابه الاعراض المتميزة حقيقة عن معروضها الجوهري لان الاعراض هي موجودات ما كما ان الجوهر موجود ما.



ومن ثم كان مفهوم تلك الخواص هو نفس مفهوم الموجود في الحقيقة. ثم ليست تلك الخواص تشابه المقولات العشر لان مجموع شمول المقولات المذكورة يساوي شمول الموجود والحال ان كل خاصة من الخواص الكلية المذكورة يساوي شمولها شمول الموجود اعني ان امتداد تلك الخواص بافرادها يساوي امتداد الموجود وكذا تضمنها يساوي تضمنه مع بعض خصوص في كل واحدة منها.

ثانياً: وان قيل ما عسى ان تكون تلك الخواص بالقياس الى الموجود وامتدادها هو امتداد الموجود وتضمنها تضمنه مع بعض فرق خصوصي في كل واحدة منها. او ليست اذا بمتمايزة عنه تمايزاً حقيقياً. افلا يصح والحال كذلك ان يقال فيها انها تساوي الموجود وانها هي هو بالمواطأة.

فالجواب: لا ليست هي اياه بالمواطأة لان كل خاصة منها منظور فيها الى وجه اعتبار خاص بها لا يدل عليه اسم الموجود اذا أُخذ باطلاق كمارايت. وعليه كانت الخواص الست المذكورة متميزة عن الموجود تميزاً لا حقيقياً بل ذهنياً ولا ذهنياً بحتاً بل ذهنياً مؤسساً او بالقوة وان لم يكن ذلك التأسيس مأخوذاً بمعنى كماله كما مر بك في بابه. فتأمل (انتهى عن المطول)

### المطلب الثاني

### في ان الخواص الكلية للموجود هي ثلاث لد.. :

( اي الخواص المقولة بالمعنى الكلي على

(١٠٣) قد تقدم ان الخواص الكلية والموجو

وعليه فان الخواص لا تضيف الى معنى الموجود تعيناً ما ثبوتياً ·

وان قال قائل فكيف تعرض هذه الخواص للموجود فنقول

تعرض له من وجهين لا ثالث لهما· فتعرض عليه بطريق السلب او بطريق الاضافة لانه اما ان يعتبر الموجود من حيث هويته وحقيقته المطلقة وحينئذٍ فينظر فيه من حيث هو واحد الى سلب القسمة اعني الى كونه غير مقسوم في ذاته · ويقال فيه انه واحد لان الوحدة نفي القسمة الباطنة · واما ان يعتبر من حيث هو مضاف الى شيء مع بقاء هويته المطلقة وحينئذٍ فهو حق وخير · ولا يخفى ان الاضافة تستلزم طرفين متضايفين · هذا من الجهة الاولى · ومن الجهة الثانية ان الموجود يشمل معناه متناولاً في امتداده كل شيء فينتج ان متضايف الموجود ينبغي له هو ايضاً ان يتناول شموله كل شيء · والحال اذا قطعنا النظر عن الله سبحانه الذي ليس من شأننا البحث عن وجوده ها هنا فلسنا نرى في العالم شيئاً يتناول كل شيء الا عقل الانسان الذي يقوى على معرفة كل شيء وارادته التي تقوى على اشتهاء كل شيء · فالموجود من حيث مطابقته للتصور الذي به يدركه العقل كما هو فهو ( اي الموجود ) يقال فيه انه حق · ومن حيث ملاءمته لشهوة الارادة فهو ( اي الموجود ) يطلق عليه اسم الخير · فيتحصل مما تقدم ان الخواص المقولة على الموجود بالمعنى الكلي هي ثلاث لا اكثر · اه ·

ثم اذا اعتبرنا خواص الموجود من وجه الطريقة التاليفية العامة فتحصل النتيجة ذاتها اعني ان تلك الخواص ثلاث ليس غير · وذلك لان



نسبة كل الموجودات الى العلة العليا على ثلاثة انواع فقط: اولها نسبتها اليها من حيث هي علة فاعلة اولى يتوقف عليها وجودها او امكان وجودها · ومن اجل هذا يصح ان يقال فيها انها موجودات او اشياء · وهذه النسبة هي النسبة الاولى والاساسية في الموجودات ·

والنوع الثاني هو نسبتها الى العلة العليا من حيث هي علتها المثالية التي بحسبها يتحقق او يمكن ان يتحقق كل شيء · فهذه النسبة في الموجودات هي صدقها وحقها

والنوع الثالث هو نسبة الموجودات الى علتها الغائية وبهذه النسبة تتقوّم جودتها وخيرها · فتأمل ·

### المطلب الثالث
### في رتبة التقدُّم بين الخواص الكلية ( عن المطول )

(١٠٤) اعلم ان معنى الخير متأخر عن معنى الحق وهذا اي معنى الحق متأخر عن معنى الوحدة · فالشيء موجود ثم واحد ثم حق ثم خير · وهذا هو الترتيب الطبيعي بينها · واليك بيان ذلك بحسب تعليم القديس توما :

اما تقدُّم الحق فلأن الحق الذي هو من الاضافات يستلزم حضور مثال نوعي في الذهن لان الحق يدل على ما هو مكمل لشيء بحسب ماهية نوعه ·

واما الخير فيشمل هذا الكمال النوعي مع زيادة هي فعل الموضوع

الخير او الجيد في الارادة فعلاً حقيقياً والحال ان علة هذا الفعل المؤثر في الارادة لا يمكن ان تكون هي الماهية النوعية بل يجب ان تكون شيئاً وجودياً فاذاً في الخير ما في الحق مع زيادة شيء آخر ومن ثم كان الخير متأخراً بالطبع عن الحق

واما كون الحق متأخراً عن الوحدة فلأن الحق يفترض سبق فعل ادراك ذهني • والحال كل موضوع ادراك ذهني فهو واحد لان كل ما هو معقول فانما هو معقول من حيث هو واحد • قال الفيلسوف في ٤ متافيسيقي : من لا يعقل الواحد لا يعقل شيئاً • قاله القديس توما • اه • وقد سبق بيان ذلك في باب الوحدة • فتأمل[1]

## الباب السابع

## في المبادئ الاولى ( م: عن المطول )

### المطلب الاول

### في ما هي المبادئ الاولى

(١٠٥) ان العقل اذا حصل على المعلومات الفائقة الشمول والتي يسمونها العامة او الكلية فلا يقف عند مجرد تصورها على حدة بفعل التصور

(١) م : ان بعض الفلاسفة عقب البحث عن الخواص الكلية بالكلام على ما يترتب عليها وهو النظام والجمال والكمال • لان النظام مبني على الوحدة والجمال على الحق والكمال يفترض الخير • واما المؤلف فقد ارجأ الكلام عليها الى القسم الرابع من مؤلفه هذا • واننا نضيف اليه في مقامه ما لم يقله وما تكون الحاجة ماسة اليه •



البسيط بل يقابل بعضها ببعض ويستخرج من تلك المقابلة ما بينها من النسب والعلائق وان هذه النسب الاولى الحاصلة عن تلك المقابلة والمتبادرة الى الذهن هي ما يسمونه المبادئ الاولى •

ويمكننا ان نعتبر هذه المبادىء من وجهين • لانها اذا اعتبرناها من حيث هي نسب قائمة بين معلومات فائقة الشمول فتلك النسب هي ما يسمى عند الفلاسفة بالمبادىء الالهية او بالمعنى الكلي • وان نظرنا الى عبارة تلك النسب من حيث هي واسطة تؤدي الى التفرقة بين صادق القضايا وكاذبها فهي حينئذ ما يطلقون عليه اسم المبادىء المنطقية •

واعلم ان المبدأ لا يكون مبدأ اولياً من قبيل المبادىء بالمعنى الكلي (المتافيسيقية) الا بشرطين اولهما ان يكون حد المبدأ مأخوذاً كل منها بالمعنى الكلي • وثانيهما ان تكون النسبة بين الطرفين نسبةً قريبة لا بعيدة •

واما المبدأ الاولي المنطقي فيعرف كونه كذلك اذا استجمع خواص وصفات مرجعها الى ثلاث على ما قاله ارسطو :

اولاً : ان تكون النسبة التي يدل عليها المبدأ بادية الوضوح ظاهرة البيان يدركها عالم الناس وجاهلهم خاصتهم وعامتهم ومن قبحت منهم نيته ومن سلمت هما سيان في فهم تلك النسبة • لانها من الجلاء بحيث اذا أُدرك طرفاها فاذا هي تحضر من نفسها للذهن حتى كان من الممتنع طبعاً جهلها او تجاهلها • ولئن وجد من جحد صدق تلك المبادىء بفمه فهي في الحقيقة راسخة في ذهنه وضميره ومتمكنة من نفسه •

ثانياً : ان يكون صدق تلك النسبة مطلقاً عن كل قيد وفرض

خصوصيين وذلك لان العقل حالما تأخذه يقظة الادراك يفعل في الموضوع ايآ ما كان ( ذلك الموضوع ) فعله التجريدي فاول ما يتأدى اليه بفعل التجريد هذا انما هو ابداً معلومة الموجود واللاوجود او موضوع المعلومات الفائقة الشمول اي المعلومات المقولة بالمعنى الكلي · والحال ان المبادىء الاولى هي التي تنبثق للعقل من كل موضوع من مواضيع تصوره ايآ كان ذلك الموضوع ·

ثالثاً : ان المبادىء الاولى هي من الاوليات القريبة فلا يحتاج في ادراكها الى اعمال نظر وتحليل ولا الى تلقين مدرّس وانما حضور طرفيها للذهن كافٍ بنفسه لانجلاء نور صدقها وضرورتها ·

ثم اعلم انه ينبغي ان لا تخلط المبادىء الاولية بمبادىء العلوم الخاصة فان بينهما بوناً وفرقاً عظيماً · لان مبادىء العلوم الخاصة لا توصف بانها اولى الا بالقياس الى ما ينطوي تحتها وفي دائرة امتدادها الضيقة من المعارف الخصوصية · وهذه المبادىء انما يتوصل اليها بطريقة التحليل في موضوع معين يدور عليه ذلك العلم الخاص ثم انها فضلاً عن ذلك لا ينتفي منها كل مظنة ريب انتفاء مطلقاً والواقع شاهد بان كثيراً من تلك المبادىء حامت حوله ريب الخلاف وانها بقيت وتبقى محطاً للتضارب وتنازع الآراء حتى يحال الجزم في صدقها او كذبها الى حكم المبادىء الاولية عَلى ان المبادىء الاولية هي القاعدة السامية المدبرة للعلم والحصن الحامي لذمار المعارف من انتهاك الضلال · واما ما هي هذه المبادىء الاولية فالمطلب التالي يفيدك الجواب عليه ·



## المطلب الثاني

### في ان المبادىء الاولية ثلاثة ( عن المطول )

(١٠٦) لما كان المبدأ الاولي هو النسبة القريبة بين معلومتين فائقتي الشمول كان ان المبادىء الاولية تتعدد بتعدد النسب الممكنة بين المعلومات الفائقة الشمول · ثم ان الموضوع في تلك المبادىء يمكن اعتباره من وجه معناه التجريدي ومن وجه معناه الكلي · وقد مرّ بك ان المعلومات الفائقة ستّ : الموجود والشيء والمتحاز والواحد والحق والخير · وعليه كانت القضايا الآتية كلها مبادىء اولية · وهي :

| باعتبار التجريد في موضوع القضية | | | باعتبار معنى الكلية في موضوع القضية |
|---|---|---|---|
| | الموجود هو ما هو | كل موجود هو ما هو | |
| | الموجود هو شيء ما | كل موجود هو شيء ما | |
| | الموجود واحد | كل موجود واحد | |
| | الموجود حق | كل موجود حق | |
| | الموجود جيد وخير | كل موجود جيد وخير | |

ويصح التعاكس في كل واحدة من هذه المعلومات مع الاخرى بان يقال مثلاً : ان شيئاً ما هو موجود وكل شيء هو موجود · الشيء واحد وكل شيء واحد · الواحد هو شيء ما وكل ما هو واحد فهو شيء ما · الحق هو موجود ما وكل ما هو حق فهو موجود · الخير هو شيء ما وكل خير فهو شيء ما الخ ·

فكل هذه القضايا يصح ان يطلق عليها اسم المبادىء المتحدة الطرفين

لان كل معلومة من المعلومات المقولة بالمعنى الكلي هي في الحقيقة متواطئة
مع اختها ومتحدة معها وجميع هـذه القضايا هي نسبة الهوهو بين
الطرفين ومرجعها الاخير الى هذه القضية الموجود هو مـا هو . ولكن
هذه القضايا لا يدل موضوعها على نفس محمولها دلالة بلا فرق البتـة .
فترى ان وجه التعاكس بين هذه المعلومات لانها متساوية في التضمن فان التميز
بينها هو من قبيل التميز الاعتباري الذهني لا من قبيل التميز الوجودي .
فلو قلت مثلاً الموجود شيء مـا فالموجود هو هو الشيء بالمعنى الوجودي
ولكنه يتميز عنه من وجه الاعتبار الذهني . وذلك لان الموضوع في هذه
القضية وهي «الموجود هو شيء ما» انما يدل على هوية مع وجودها . واما
المحمول وهو شيء ما فانما يدل على حقيقة الموضوع اي هويته مع قطع
النظر عن وجودها . اعني انه لا ينظر فيه الى نفي وجودها او ايجابه . فيكون
اسم الموجود واسم الشيء هما هما بالنظر الى المادة ولكنهما مختلفان بالنظر
الى الصورة .

وكذا لو قلت الموجود هو واحد فالمحمول وهو واحد هو في الواقع
نفس الموجود الذي يدل عليه الموضوع مع فرق انه اي المحمول يعتبر فيه
معنى اللاقسمة وكذا قل في هذه القضية الموجود هو حق فان الحق مع
دلالته على الموجود يعتبر فيه معنى المطابقة لمثاله الذهني المجرد . وهكذا
هلم جراً في باقي المعلومات . وعليه فقد ظهر لك ان هذه القضايا لا يدل
طرفاها على معنى واحد بنفسه بلا فرق مطلقاً واما لو قلت الموجود هو ما
هو فيظهر لاول وهلة ان المحمول هو نفس الموضوع فلا فائدة فيه .



والصحيح ان اقل ما يوجبه المحمول هو كون معنى الموضوع مستمراً ومطلقاً
عن قيد زمان او مكان . فتأمل .

(١٠٧) «١» اذا رجعت كل تلك القضايا المتحدة المتعددة
التي تدل على النسبة القريبة بين المعلومات الفائقـة الشمول الى ابسط
واخصر عبارتها فانك تتأدى الى مبدأ اولي هو هذا : الموجود هو ما هو .
ويسمونه مبدأ المساواة والاتحاد . وهذا المبدأ هو اولي باطلاق معنى الاولية
لان معلومة الموجود لا يسبقها معلومة اخرى في الذهن

وان المناطقة يعبرون عن مبدأ المساواة بقولهم : كل قضية يكون
محمولها متحداً مع موضوعها فهي صادقة حقة . فمبدأ المساواة هـذا شامل
الانطباق شمولاً عاماً . وكذا قول المناطقة صحيح في كل القضايا اية كانت

ثم ان المساواة او الاتحاد بين شيئين اما ان تكون كلية او جزئيـة .
وعلى تقدير جزئيتها وضع المناطقة هذه القاعدة فقالوا : كل قضية يكون
المحمول فيها متضمناً في الموضوع فهي صادقة .

ثم ان كان طرف النسبة الاول معتبراً من حيث هو كل كمي مركب
من اجزاء فعبارة مبدأ المساواة هي حينئذ هذه :

الكل مساوٍ لمجموع اجزائه .

الكل يشمل هذا او ذاك الجزء من اجزائه .

«٢» اما اللاموجود الذي يدخل في المعلومات الفائقة الشمول
فهو مرتبط بمعلومة ما هو متحاز ومتميز وغير . وعبارة النسبة فيه هي هذه :
الموجود ليس ما ليس هو نفسه . او الموجود ينافي اللاموجود . او كل

موجود هو غير ما ليس هو . وهذا ما يسمى عندهم بمبدأ التناقض . وعبر عنه ارسطو بقوله :

من المستحيل ان يكون شيء واحد موافقاً ولا موافقاً معاً ، ومن وجه واحد لموجود واحد بالمعنى الصوري . وعبارته المنطقية هي هذه : كل قضية يكون فيها المحمول الواحد بعينه موجباً لموضوع واحد بعينه ومنفياً عنه معاً فليست صادقة بل كاذبة .

ثم ان مبدأ التناقض يفترض في العقل فعلاً ذهنياً هو غير الفعل الاول الذي به ادرك الموجود وهذا الفعل هو فعل ادراك انحياز شيء عن غيره او فعل ادراك السلب . وهو لهذا تابع لمبدأ المساواة ليس هو هو بل يجب تمييزه عنه .

«٣» اما معنى السلب او نفي اللاموجود او التمييز فهو لاحق عَلَى الاثر لادراك الموجود . وليس بين ادراك الموجود وادراك سلبه ادراك واسط . ومن ثم ليس بين الموجود واللاموجود او بين الشيء وسلبه حد وسط . وهذا ما يعرف عندهم بمبدأ نفي الوسط وقد عبر عنه ارسطو بقوله :

ليس بين طرفي التناقض وسط : او ليس بين طرفين متناقضين حد اوسط . وعبارة هذا المبدأ المنطقية هي هذه : ان قضيتين توجب احداهما محمولاً لموضوع وتسلبه الاخرى عنه تكون الواحدة منهما صادقة والاخرى كاذبة . او ان احدى القضيتين المتناقضتين صادقة والاخرى كاذبة . ان كانت الاولى صادقة فالثانية كاذبة وبالعكس .

فيحصل ان مبدأ نفي الوسط هو تابع لمبدأ التناقض لان موضوعه



المادي هو التناقض نفسه .

فقد نتج مما قدمنا ان مبدأ المساواة هو مبدأ اولي اوّل اذا نظرنا الى النظام التحليلي والنشئي

وان نظرنا الى تحقيق يقين معارفنا فمبدأ التناقض هو الاخير لانه هو بمثابة المحك الذي يعرف به كل علم يقيني

قال ارسطو ان مبدأ التناقض اصدق المبادئ اذ يستحيل عَلَى كل امرىء اياً كان ان يقول معتقداً في شيء انه هو وليس هو معاً . وعليه كان مبدأ التناقض هو القاعدة العليا لكل قضية تحتاج الى اثبات

### المطلب الثالث

### مبدأ التناقض مطلق عن قيد الزمان ( عن المطول باختصار )

(١٠٨) من المناطقة من قال ان مبدأ التناقض عبارته هذه : من المستحيل ان يكون شيء واحد بعينه موافقاً ولا موافقاً معاً وبوقتٍ واحدٍ لموجودٍ واحدٍ بمعناه الصوري . فترى انهم اضافوا اليه قيد الزمان لظنهم ان لفظ « معاً » الوارد في عبارة المبدأ يدل عَلَى الزمان فاضافوا اليه « وبوقتٍ واحد » مع ان هذا القيد لا حاجة اليه ولا هو من مقتضيات المبدأ الضرورية . لانه من البيّن ان شيئاً واحداً لا يوصف باوصافٍ متناقضة معاً لا في وقت واحد ولا في اوقات مختلفة فالمبدأ اذاً مطلق عن كل قيد زمان لقصر اعتماده عَلَى الهوهو في الموضوع ليس غير والا ( اي لو اقتضى صدقه تقيده بزمان ) لكان من مقولة المتى وبطل ان يكون فائق

الشمول او مقولاً بالمعنى الكلي · وعليه فليس لفظ « معاً » وارداً للدلالة
عَلَى معية الزمان بل عَلَى معية الوجود · وصدق مبدأ التناقض يستلزم
ضرورة كون الموضوع واحداً بعينه معتبراً من وجهٍ واحد صوري
وحسب · لانه يمتنع مطلقاً ان الموضوع الواحد بعينه حال كونه معتبراً
من وجه واحد صوري يحمل عليه محمولان متناقضان معاً · وعليه
فكان ان صدق المبدأ لايقوم عليه نكير ولا جدال · وذلك انه لا يتصور
في المحمولات المقولة عَلَى الموضوع الا احد امرين لان تلك المحمولات
اما ان تكون مقولة عَلَى الموضوع قولاً بالذات او قولاً بالعرض · وفي كلا
الحالين لا حاجة في صدق المبدأ الى قيد الزمان · اما عَلَى التقدير الاول
فلأن ما هو مقول بالذات عَلَى الموضوع نسبته اليه ذاتية ولازمة له ابداً
دائماً وبمعزل عن كل قيد زمان · وايضاً عَلَى التقدير الثاني لا حاجة في عبارة
المبدأ المذكور الى قيد الزمان لانه ان انزلنا ان الموضوع واحد بعينه
بالوحدة الصورية فيصدق بالضرورة وابداً دائماً ان هذا الموضوع لا يكون
حاراً لا حاراً حياً لا حياً مثلاً · نعم قد تتعاقب فيه الصفتان المتناقضتان
بحسب اختلاف التاثيرات الواقعة عليه ولكن اختلاف التاثير يجعله مختلفاً
وغيراً بالصورة ولم يعد واحداً بالوحدة الصورية كما هو الفرض · وعَلَى تقدير
كونه واحداً بالصورة يستحيل ان يصدق عليه ايجاب ونفي محمول واحد
بعينه · فاذاً ليس قيد الزمان بضروري لمبدأ التناقض في حال من
الاحوال · وهذا دقيق فافهمه ·



## المطلب الرابع
## في مبدأ العلة الكافية ( عن المطول )

(١٠٩) ان هذا المبدأ الذي اخذ شهرته عن العلامة لبنتس عبارته
هي هذه : كل موجود له علته الكافية · ولكن هذا المبدأ ليس اولياً لان
موضوع القضية « الموجود » لا يمكن تحليله ومن ثم لا يمكن ان يستخلص
من معلومته ( اي الموجود ) معلومة العلة الكافية استخلاصاً تحليلياً [١]
وسوف يمر بك ان مبدأ لبنتس هذا تابع لمبدأ العلية وان هذا الاخير لا
ينطبق عَلَى كل موجود فليس اذاً مبدأ اولياً بحصر المعنى ·

---

(١) م : قد مر في المطلب الاول من هذا الفصل انه يشترط في كون المبدأ
اولياً ان يكون كل من طرفيه من الاسماء المقولة بالمعنى الكلي اي ان يكونا من
المعلومات العامة الشمول وليس هذا الشرط موجوداً في مبدأ العلة الكافية

# القسم الثالث

## في الجوهر ومعيناته
## او في اخص اقسام الموجود

### ترجمة القسم

(١١٠) قد بحثنا الى هنا في الانحاء التي يقال عليها اسم الموجود فبقي علينا الان ان نقابل بعضها ببعض فيكون موضوع هذا القسم هو درس هذه المقابلة · وقد علقنا هذا القسم عَلَى اربعة ابواب

الباب الاول ينصب بحثه عَلَى الجوهر واعراضه ·

والباب الثاني في الموجود بالفعل والموجود بالقوة ·

والباب الثالث نعارض فيه الجوهر المخلوق (الذي هو موضوع الادراك الاول الذهني) بالجوهر اللازم الوجود واللامتناهي الذي نتوصل الى معرفة وجوده بالموجودات الحادثة ·

والباب الرابع يشمل تنبيهات متمة للقسم الثالث · وسنرى في هذا الباب ان كل مباحث هذا القسم مرجعها الى الجوهر وكذا يتضح ان موضوع علم ما وراء الطبيعة هو واحد · هذا واما الباب الاول فيتناول اربعة فصول ·

الفصل الاول في الجوهر



والفصل الثاني في العرض

والفصل الثالث في طبيعة التميز بين الجوهر والعرض ما هي

والفصل الرابع في الاعراض

## الباب الاول
## في الجوهر واعراضه

### ✻الفصل الاول✻
### في الجوهر

#### المطلب الاول
#### لمحة مجملة في الجوهر والاعراض

(١١١) اذا تتبعنا موجودات الطبيعة وجدناها عَلَى هويات مختلفة اذ منها مالا يوجد الا مقارناً ومتعلقاً بهوية اخرى سابقة له كفعل المشي مثلاً والجلوس والاحساس والتفكر والارادة الى غير ذلك من الافعال التي لا توجد ولا تتصور بمعزل عن هوية اخرى سابقة فرضاً فاننا · بلا محالة ننسب هذه الافعال وما شاكلها الى شيء او الى شخص يمشي او يجلس او يفتكر او يريد بناء عَلَى ان هذه الافعال لا تقوم ولا تتصور قائمة بذاتها بدون فاعل لها· واحوج من هذه الى غيره في وجوده بعض كيفيات كالطول والعرض والشكل المربع والمستدير في الجسم التعليمي· فهذه ايضاً لا يمكن تحققها ولا تعقلها بدون شيء هو طويل او عريض او ذو شكل

عَلَى بعض وهذا محال ·

فقد ثبت اذاً بشهادة الوجدان ان موضوع تصوّر العقل اما انه جوهر واما انه مسنود الى جوهر

«٢» تثبت هذه الحقيقة بالبرهان المستمد من وجود الاعراض وجوداً واقعياً فنقول : ليس من ينكر وجود اعراض او موجودات تقضي طبيعتها ان تكون موجودة في غيرها والحال ان كونها موجودة يستلزم بالضرورة الطبيعية لها وجود ما هي موجودة فيه · فهل يتصور مثلاً وضع من دون شيء موضوع في اين · ثم اليس الغذاء هو عمل حي يغتذي · ثم ما الشعور وما الشوق وما الفكر وما الارادة وهلم جرا · اليس كل ذلك فعل شيء او شخص يشعر ويشتاق ويفكر ويريد · فاذاً وجود الاعراض يستلزم بالضرورة وجود شيء جوهري معروض لها موجودة هي فيه · وعليه فان اصحاب الحدوثية المطلقة هم في تناقض بيّن · لانهم يسلمون من الجهة الواحدة بوجود الاعراض ثم ينكرون من الجهة الاخرى وجود الجوهر عَلَى ان الوجود في جوهر ما داخل في حد العرض · قال القديس توما : الجوهر شيء من مقتضيات طبعه ان يكون وجوده لا في غيره · واما العرض فهو شيء من مقتضيات طبعه ان يكون وجوده في غيره [1]

(١) م : اراد القديس توما بقوله « شيء » الماهية لا الموجود لان الموجود لا يصلح جنساً · قال : لا يصح تعريف الجوهر بقولك هو الموجود بنفسه كما قاله ابن سينا لان الموجود لا يصلح جنساً بل ان صح تعريف الجوهر مع انه جنس الاجناس فيكون تعريفه هذا (وهو ان الجوهر شيء) تقتضي ماهيته ان لا يكون في غيره ·اه ·

اما الفيلسوف دي كرت فقد عرف الجوهر قال : هو الشيء الذي يوجد عَلَى وجه



ثم ما احسن ما قال بعض الفلاسفة حيث قال · لو ان كل ما فينا لا يمتاز عن الحوادث لما كنا نحن الا طوارئ يجهل بعضها بعضاً فلكي تظهر لنا هذه الحوادث والطوارئ منضمة في وحدتها التي هي فيها ولكي يتسنى لنا الوقوف على تعاقبها وتتالي بعضها لبعض عَلَى سلسلة

لا يفتقر معه لوجوده الى شيء آخر · اه ·

فهذا التعريف فيه اشتراك في الالفاظ لانه اما ان يراد بعدم افتقاره الى شيء آخر نفي موضوع يحل فيه فالتعريف صحيح وهو المعتمد عليه عند الفلاسفة · واما ان يراد بعدم افتقاره الى شيء آخر نفي موضوع يحل فيه ونفي علة يحصل عنها وحينئذٍ فالتعريف فاسد ومؤدٍ الى اضاليل وخيمة · وذلك لان معنى الجوهر من حيث هو جوهر لا يوجب توقفه في وجوده عَلَى علة ولا ينبغي ذلك عنه وانما المعنى الجوهري والحقيقي فيه ما هو وارد في حده وهو انه ماهية ثابت لها الوجود لا في شيء آخر هو بمثابة موضوع مقلّ وحافظ لوجودها من غير ما نظر الى ان هذا الجوهر او ذاك هل هو مفتقر في وجوده الى علة فاعلة خارجة توجده او لا واما كون هذا التعريف لدي كرت مودياً الى اضاليل وخيمة فلانه ان اريد به ان الجوهر لا يفتقر في وجوده الى محل مقلّ له ولا الى علة فاعلة خارجة موجودة له · فلا يكون جوهراً الا الله وحده عز وجل ويكون كل ما هو موجود في العالم مما نسميه جوهراً انهو الا اعراض الجوهر الوحيد الالهي · وهذا هو مذهب الحلولية

وعرّف لبنتس الجوهر قال : هو موجود فيه قوة الفعل · ولكن هذا التعريف قاصر وكثير الشمول لان الاعراض ايضاً لها نوع من قوة الفعل · ثم اذا اعتبرت في الجوهر قوة فعله فهو يسمى طبيعة لا جوهراً ·

واعلم ان ما تقوم به ذات الجوهر ليس كونه محلاً للاعراض ومقلاً لها بل كونه قائماً بذاته · لا ننكر ان اول ما تدركه في الجوهر هو كونه محلاً مقلاً للاعراض ولكننا اذا ادركنا نتأدى بالبرهان الى ادراك انه لا يمكنه ان يكون محلاً مقلاً لغيره ما لم يكن من قبل قائماً بنفسه (عن زيليارا باختصار)

مربع او مستدير · فهذه الموجودات التي لا توجد ولا تعقل الا مقارنة ومتعلقة بموجود مفروض كونه سابقاً هي ما نطلق عليه اسم الاعراض · واما الموجودات المفترض وجودها والمتعلقة تلك بها فهي ما يسمونه المعروض او المحل او الجوهر ·

## المطلب الثاني

### في ان الجواهر موجودة

(١١٢) ان اصحاب الفينومينيسم [1] المطلق لا يسلمون الا بحقيقة الطوارئ الباطنة والحوادث الخارجة وعندهم ان القول بان من وراء تلك الطوارئ والحوادث موضوعاً تكون عليه ومعروضاً مقلاً لها هو من الاقوال الوهمية · وانا دفعاً لهذا القول الباطل تثبت بالبراهين القاطعة

(١) م : قد اصطلحنا عَلَى تسمية هذا المذهب بمذهب الحدوثية من الحدوث وهو ما كان وجوده طارئاً عَلَى عدمه او عدمه طارئاً عَلَى وجوده باطناً كان ذلك الحادث اوخارجاً وهذا المذهب عَلَى قاب قوسين من مذهب الظهورية الذي فندناه في المقدمة عَلَى الجلد الاول · لانه لا يسلم بمعرفة شيء غير الشيء الذي يقع تحت الاختبار والتجربة ·

واعلم ان نقطة الخلاف بين مذهب الحدوثية وتعليم ارسطو تنحصر في امرين اولها هل يتصور العقل في الطبيعة النوعية للاشياء تصوراً يضمن له حقيقة متصورة ( بالفتح ) في خارج الذهن · وثانيهما هل يقع الاختبار مباشرة عَلَى الجوهر والاعراض وهل يرى العقل ان حقيقة الجوهر هي كشيء ممتاز عن حقيقة العرض · ومما ستري في المطالب التابعة في المتن ينجلي لك ما استشكل في هذا الامر وتنحل لك الاعتراضات · فتتبع ما يلي هناك بدقة نظر



ان للجواهر في الطبيعة وجوداً واقعياً فنقول :

#### البرهان الاول مستمد من الوجدان

«١» ان كون الجواهر موجودة وجوداً واقعياً هو حقيقة ثابتة بشهادة الوجدان · فان العقل اذا ادرك شيئاً من اشياء الطبيعة مستحضراً له بالحس الخارج او الباطن فان اول ما يتصوره انه شيء قائم بنفسه كهذا الانسان مثلاً وهذه الشجرة الخ · بل يتصور العقل كل الحقائق كأنها قائمة بنفسها وان كانت مما ليس معداً لان يقوم بنفسه كزرقة السماء وصدى الصوت وعطر رائحة الزهور الخ ·

وحينئذٍ يتعين احد امرين: اما ان ما نتصوره قائماً بذاته هو في الحقيقة كذلك وحينئذٍ فهو الجوهر · لان الجوهر في عرف الفلاسفة هو ما هو قائم بذاته · وتكون قضيتنا ثابتة · واما ان ما نتصوره قائماً بذاته ليس في الحقيقة كذلك بل هو لاصق وحالّ في شيء آخر سابق له كما هي المقادير والاعظام في الجسم التعليمي وكما هي افعال القيام والمشي والتصور في الفاعل القائم والماشي والمتصور وحينئذٍ فموضوع التصور القريب ليس هو جوهراً وانما الجوهر هو محل تلك المقادير وفاعل تلك الافعال ومعروض تلك الاعراض · الا ان يقال ان تلك الاعراض عارضة لاعراض مثلها ولاصقة بها وان هذه الاخيرة حالة في مثلها اعراضاً وهكذا هلمّ جرّاً من دون ان تصل الى محل مقلّ ومعروض اول · ولكن هذا القول لا يستقيم ولا يسلم به عاقل والا لزم ان كل حقيقة في الطبيعة انما تشمل كمية غير متناهية بالفعل من حقائق مترتب بعضها

كما قاله دي كرت · فان العالم المتافيسيقي اذا تكلم عن الجوهر فانه يتكلم عنه بقطع النظر عن الافعال التي يصدرها والتغييرات التي تطرأ عليه ويعتبر الجوهر كما هو في ذاته في حال قيامه · ولكنه لا ينتج من ذلك الاعتبار ان الجوهر خالٍ من الفعل وبمعزل عن التغييرات

«٣» نقول ان الجوهر من حيث هو جوهر ليس فاعلاً خلافاً لما قاله لبنتس · نعم كل موجود روحاني او مادي ليس هو ذلك الموضوع الذي ظنّ دي كرت انه تأدّى الى معرفتهِ بناقد الروية ورائد التبحّر في علم المساحة وانما هو موضوع حاصل عَلَى اعتمادٍ باطن او ميل داخل فيه يدفعه الى غاية فيوجه اليها كل قواه · الا ان مثل هذا الميل او الاعتماد في الجوهر لا يجب ان يدخل في تعريفه وحدّه · فان شيئاً انما يسمونه جوهراً للدلالة عَلَى انهم اعتبروه من حيث هو موجود · واما اذا اعتبر في الجوهر وجه تهيئهِ الى الفعل او الانفعال فانهم يطلقون عليه حينئذٍ اسم الطبيعة لا اسم الجوهر

«٤» كثيراً ما عرّفوا الجوهر بقولهم : هو موضوع قارٌّ مستمر غير متحوّل مقلٌّ لهويات سريعة الزوال تعرف بالاعراض · وقد اشتهر هذا التعريف بين كثير من الفلاسفة المحدثين وخصوصاً عند سبنسر · وهذا التعريف مأخوذ عن كنت من كتابه المعنون : نقد العقل الصرف · وقيل في التعريف ( مستمر ) وهذا فيه نظر لان الاستمرار في الوجود ليس من ماهية الجوهر فان الموجود القائم بذاته وان لم يبقَ في الوجود الا هنيهة من الزمان فهو حقيقٌ ان يسمى جوهراً او بخلافه الموجودات



التي من مقتضيات ماهيتها ان تكون في موضوع واعني بها الاعراض فهذه وان استمر وجودها الى ما لا نهاية له فلا تكون لذلك غير اعراض وليس استمرار بقائها يحولها الى جواهر

«٥» اما سبينوزا فقد تبع دي كرت وعرّف الجوهر قال : هو ما هو في ذاته ومعقول من ذاته اعني ان تصوُّره يحصل في الذهن من دون افتقاره الى تصور شيء آخر · اه ·

نقول ان هذا التعريف فاسد ومظنة للاضاليل · لان الجوهر هو الموجود في ذاته القائم بذاته فليس من الضرورة ان يكون هو الموجود من ذاته · فان الكمال الخاص بالجوهر انما هو قائم بان لا يتعلق الجوهر تعلقاً باطناً بعلة محلية او مادية لا بان لا يتوقف وجوده عَلَى علة فاعلة خارجة ·

واعلم ان العلة المادية والمحلية هي ما منه يصنع الشيء وما فيه يحل الشيء والعلة الفاعلة ما منه يوجد الشيء

ثم ان الجواهر باسرها الا جوهر الله عزّ وجل يتوقف وجودها وحفظ وجودها عَلَى موجودٍ آخر لانها موجودات من غيرها اي موجودات هي صنع موجود · وكذا قل في الاعراض مع فرق ان الجوهر لا يتعلق تعلقاً باطناً بعلة مادية او محلية لان الجوهر عَلَى ما تقدم ما ثبت له الوجود لا في غيره اي من شأنه ان يوجد لا في غيره ·

الى هنا في تعريف الجوهر وفي النسبة بينه وبين العرض · فهاتِ الآن نبحث عن العلاقة بين الجوهر والطبيعة والشخص والاقنوم · فنقول وبالله التوفيق :

مرتبطة مستمرة يلزم بحكم الضرورة الماسة ان يكون فينا شيء غير تلك الحوادث نفسها. وهذا الشيء الذي هو غير تلك الطوارئ (اعني ذلك الرابط الذي يجمع بعضها مع بعض والمبدأ الذي يرى تعاقبها وتتاليها) لا يمكن ان يكون الا شيئاً غير حادث ولا طارىء واعني به جوهراً هو انا الممتاز عن شعوراته امتيازاً جوهرياً وهو ثابت . (عن المطول)

هذا واذ تبين لك ان الجواهر موجودة وجوداً واقعياً فلنأتين الى بيان ما هي طبيعة الجوهر ثم نبحث بعد ذلك عن العلاقة والنسبة بين الجوهر والعرض فنقول:

## المطلب الثالث

## في طبيعة الجوهر

(١١٣) تبين لك مما تقدم ان الجوهر يعتبر فيه خاصتان

«١» انه معروض الاعراض اي مقل لها

«٢» انه قائم بذاته

اما معنى كونه مقلاً للاعراض ومحلاً لها فهو اسبق في النظام المنطقي او الاعتباري لان وجود هويات لا يتحقق لها الوجود الا في شيء هو غيرها يفضي بنا الى ايجاب وجود ذلك الشيء الذي لا بدَّ منه لوجودها .

واما اذا اعتبرنا النظام الوجودي فنرى ان القيام بالذات هو في الجوهر كمال اولي له فهو مقدم فيه عَلَى معنى كونه محلاً ومقلاً للاعراض



اما اسماء الجوهر والمقل والمعروض والمحل فجميعها اسماء منقولة للدلالة عَلَى ما يبدو لنا من الجوهر اي عَلَى خاصته الاولى اعني كونه يجعل وجود العرض ممكناً[1] ولا غرو في ذلك فان القياس في اوضاع اللغات ان يدل اللفظ عَلَى ما يظهر من خواص الشيء . لا عَلَى كماله الذاتي .

واما كون شيء هو قائماً بذاته فهو كمال له اولي . لان قيام الشيء بذاته وعدم افتقاره للوجود الى غيره مكتفياً بذاته فهو كمال مطلق فيما ان كونه مقلاً لغيره وموضوعاً معروضاً لذلك الغير تلك خاصة اضافية له ولا نكير ان ما هو مطلق هو متقدم عَلَى ما هو مضاف . وعليه فكان القيام بالذات كمالاً اولياً في الشيء . اه .

فيكون من المقتضيات الذاتية للجوهر ان يكون قائماً بذاته وليس من الواضح البين ان يكون الجوهر ممكناً للعرض من الوجود اي ان يكون مقلاً للعرض اذ يمتنع علينا ان نثبت بالبرهان من المتقدم ان الجوهر يستحيل وجوده بلا اعراض . فافهمه .

(١) م : يسمى الجوهر عندهم Substantia من ( Sub-stans القائم تحت ) اي تحت العرض او Sub-jectum كانه قاعدة او موضوع يوجد فيه او عليه العرض وفيه معنى الثبات والاستقرار . واما عند العرب فاسم الجوهر منقول عن الجوهر عند الجمهور وهو الحجارة التي يغالون في اثمانها ووجه الشبه بينهما ان الجواهر اشرف المقتنيات وكذلك مقولة الجوهر اشرف المقولات فترى انه لم يكن في اوضاع العرب لفظ يدل عَلَى معنى الجوهر فنقلوا له هذا اللفظ كما نقلوا لفظ العرض وهو الشيء السريع الزوال (ابن رشد .)

الوجود والاقنوم هو تميز اعتباري لا حقيقي وان الاقنوم ليس هو الا الطبيعة الحقيقية الفردية معتبرة من وجهها السلبي اي من كونها غير قابلة لاشتراك غيرها فيها . هـذا فنقول ان هذا المذهب يصعب توفيقه مع العقيدة الكاثوليكية واليك بيان ذلك : ان الاتحاد الاقنومي في المسيح لم يحدث في طبيعته الانسانية نقصاً وتقليلاً البتة

والحال ان الطبيعة الانسانيـة في المسيح ليست باقنوم والوحي ينهانا عن ان نعتبرها كذلك فيلوح لنا اذاً ان التمييز بين الطبيعة والاقنوم ليس من قبيل التمييز الاعتباري البحت بل لا بد له من اساس حقيقي . واما ما هو هذا الاساس فاليك الجواب عليه :

«١» ذهب بعض الائمة ان الفرق بين الجوهر الفردي التام والايبوستازي (اي المتشخص) نفس التمييز الحقيقي الكائن بين الذات والوجود الخارج

فالسبب الصوري في المتشخص ليس شيئاً آخر غير وجود ذلك المتشخص وجوداً خارجاً . فان الوجود الخارج هو مـا به يكون الموجود متحققاً قائماً في ذاته وغير قابل ان يشترك فيه غيره .

والحال ان التمييز بين الذات والوجود الخارج هو تمييز حقيقي . فاذاً التمييز بين ذات الموجود وقيامه في ذاته هو تمييز حقيقي ايضاً ولكن القيام في الذات لا ينفك عن الموجود المتشخص .

فما قدّمناه من الشرح يوافق العقيدة الكاثوليكية لان طبيعة المسيح الانسانية ليس لها وجود خارجي خاص فلا اقنومية . فان وجود الكلمة



الالهي يقوم مقام وجود الطبيعة الانسانية و يرفعهـا الى حال الشخص الالهي اي الى القيام في الذات الالهية .

«٢» الا ان هذا الشرح لا يخلو من نظر فاذا دققنا فيه نظر النقد الفلسفي لا نراه بمعزل عن كل شائبة . ودليلنا عليه ان معنى الوجود هـو غير معنى الاقنومية ولا يكاد يفهم ان معنى الوجود يشرح معنى الاقنومية فان الوجود هو الوجود ليس غير ولفظ الوجود لا نرى له مرادفاً في الالفاظ لان المعنى الذي يدل عليه هـو في غاية البساطة مطلقاً ولا يستحضره العقل الا من وجه واحد وحيد هو فعل الوجود . واما الاقنومية فهو من المعاني الداخلة في الماهية اذ يجعل ان يكون الشيء كاملاً في نفسه لا يشاركه غيره فان كان الحال كذلك فكيف يكون الوجود هو السبب الصوري للقيام في الذات قياماً كاملاً ولعدم قبول مشاركة الغير . فان الوجود انما هو محض فعل به يخرج الممكن الى الوجود فان الوجود آخر فعل اي ان الوجود يأتي آخراً فيخرج الهوية من القوّة الى الفعل وانه يخرجها الى الفعل عَلَى ما هي عليه من دون ان يغير فيهـا شيئاً زيادة او نقصاناً

فينتج من ثمّ ان كمال الشخص او الاقنوميـة لا يكون وجهه الصوري الشارح له هو فعل الوجود لان الايبوستازي او المتشخص هـو حاصل عَلَى وحدته وكماله من قبل فعل الوجود اذ فعل الوجود لا يغير فيه شيئاً كما تقدم . وان قيل كيف يكون المتشخص واحداً وكاملاً قبل فعل وجوده فيلوح لنا ان ارجح الاجوبة عليه هو ما يلي : ان الجواهر الجسمية

## المطلب الرابع

## في النسبة بين الجوهر والاعراض

(١١٤) «١» قد يلوح للبعض ان الجوهر والاعراض موجودان عينان موضوع احدهما عَلَى الآخر وهما اشبه بقطعة من معدن مغشّى بقشرة من الالوان ان حكت ذهبت الالوان وظهر من تحتها الجوهر · وان كثيراً من الالفاظ الدائر استعمالها عَلَى السن القوم للدلالة عَلَى الجوهر والاعراض يوافق هذا الزعم · فانه يقال ان الجوهر حامل للاعراض ومقلّ لها وان الاعراض حالة في الجوهر ولاصقة به وموجودة فيه · فهذه الالفاظ وامثالها من التعابير المجازية لا يتم استعمالها في العلم المتافيسيقي بلا مظنة ضلال اذ يستفاد منها ان الجوهر والعرض موجودان موضوعٌ احدهما عَلَى الآخر او في الآخر · ولكن الحال ليست كذلك في التحقيق اذ ليس بين الجوهر والعرض اتصال موجود عيني (اي هو عين) بموجود عيني اعني ليس وجود العرض في الجوهر بمثابة وجود عينٍ في عين او عَلَى عينٍ · وانما الموضوع الجوهري هو واحد قابلٌ لان يتعين بافعال عارضة متغيرة ومختلفة الا ان هذه التغييرات العارضة لا تتم في موضوعٍ عينيّ واحد وانما اذا عرضت تلك التغييرات فينتج عن حصولها هذا وهو ان الموضوع العينيّ يعقبه موضوعٌ عينيّ اخر [1] بحيث ان تلك

(١) م: اراد المؤلف بقوله «يعقبه موضوع عيني اخر» ان الموضوع الاول الذي لحقته التغييرات العارضة قد انتقل من حال كان فيها بالفعل الى حال صار اليها بالقوة كما يظهر في النفس المتصورة شيئاً اذا تصورت شيئاً آخر او في النفس التي



التغييرات العارضة لا تزيل من الموجود المتحقق وجوده في الحال وحدته الطبيعية بل يستمر واحداً بوحدته الطبيعية · وهوذا مثَل عَلَى ذلك يهوّن لك فهم ما نقول : خذ قطعة من حديد وضعها في وطيس نار حامية فانك تستخرجها بعد مدة حامية بيضاء قد ظهر فيها اعراض جديدة كدرجة كذا من الحرارة ولون كذا وامتداد كذا الخ · فهل يصح ان يقال ان الحرارة واللون والامتداد عرضت لقطعة الحديد واضيفت اليها ووضعت عليها من دون ان تداخلها وتمازجها فهذا قول لا يعقل · بل الصحيح ان قطعة الحديد هي هي الحارة الملونة الممتدة وما ظهر فيها من الاعراض الجديدة عينتها تعييناً داخلاً فيها وممازجاً لها في الباطن ·

فيكون التميز بين الجوهر والعرض ضرباً خاصاً من افراد ضروب التميز بين القوة والفعل بين المادة او ما هو قابل للتعين ( وبين ) المبدأ الصوري المعين له

«٢» ليس الجوهر شيئاً قائماً ساكناً تحت حوادث لها قوة الفعل

تريد بعد ان كانت لا تريد وكذا في قطعة الحديد المغموسة في وطيس النار · فليس من يقول ان النفس لم تكن هي اياها في الحالين او ان قطعة الحديد هي بعد تحميها غيرها قبله · وانما الصحيح ان النفس الواحدة هي في الحالة الثانية خلاف ما كانت في الحالة الاولى · فيكون قول المؤلف «موضوع آخر» يراد به موضوع واحد اختلفت حاله ويكون لفظ «آخر» يراد به (خلاف) لا (غير) لان الغير يغاير بذاته والخلاف يخالف في شيء ويوافق في شيء · فيتحصل ان الجوهر اذا لحقته الاعراض يبقى واحداً بوحدته الطبيعية وانما هو بعد دخول تلك الاعراض خلاف ما كان قبلها لا غيرما كان · وتكون نسبة الجوهر الى العرض الداخل الجديد نسبة ما بالقوة الى الفعل · فافهمه · والله اعلم ·

## المطلب الخامس

## في الجوهر الاول والجوهر الثاني

(١١٥) اولاً ان ماهيات الجواهر النوعية والجنسية ( كالجنس والنوع والفصل ) ليست حالة في موضوع تقوم به كما هي الاعراض ولهذا السبب يطلقون عليها اسم الجوهر الا انها اي تلك الماهيات لا يمكن تصورها في النظام الذهني الا محمولة على موضوع مشار اليه متشخص · ولهذا لا يطلق عليها اسم الجوهر بالمعنى الذي يطلق به على الجواهر الفردية المتشخصة بعمل يسموها الجواهر الثانية مقابلة للجواهر الفردية المتشخصة لتحقق كل معنى الجوهر في هذه الاخيرة دون الاولى وقد اطلقوا على هذه الاخيرة اي المتشخصة الفردية اسم الجواهر الاولى واليك بيانه : قال غايتان: ان الجوهر باعتبار اشتقاق لفظة Substantia نفسه يدل على شيء لا في موضوع وهذا معناه السلبي · واما بمعناه الايجابي فانه يدل على شيء هو موضوع لغيره ومحلٌ له · والحال ان هذين المعنيين السلبي والايجابي يتحققان في الفرد المتشخص اكثر من تحققهما في الجنس والنوع ولهذا كان الفرد المتشخص احق منهما باسم الجوهر

واما كون المعنيين المتقدمين يتحققان في الفرد المتشخص فلأن الفرد المتشخص انما هو مشار اليه ليس في موضوع كحال الاعراض ( وهذا في نظام الوجود ) ولا على موضوع اي مقول او محمول على موضوع كما هي حال الاجناس والانواع وذلك باعتبار النظام الذهني · فان الاجناس



الانواع وان كانت ليست في موضوع فهي على موضوع اي مقولة ومحمولة عليه لان العقل يحملها بالضرورة على موضوع اعني انها تكون محمولات قضايا معقولة على مواضيع تلك القضايا ·

فيتحصل مما تقدم ان اسم الجوهر يقال اولاً وبالوجه الاخص على الفرد المتشخص واما الاجناس والانواع فلا تستحق هذا الاسم الا من وجه ثانوي ولهذا يسمونها الجواهر الثانية · اه ·

وخلاصة ما قيل ان اسم الجوهر الاول يطلق في اصطلاح الفلسفة الارسطية على الموجود الذي ليس له موضوع لا في الاعتبار الوجودي ولا في الاعتبار الذهني وانما هو من حيث الاعتبار الوجودي موضوع او محل للاعراض وهو من حيث الاعتبار الذهني موضوع للمحمولات المقولة على الجوهر · واعني به الفرد المتشخص القائم في ذاته · واما اسم الجوهر الثاني فيطلقونه على ما ليس في موضوع بالاعتبار الوجودي ولكنه على موضوع في الاعتبار الذهني اعني انه مقول على افراد متشخصة وهذه الجواهر الثانية هي الاجناس والانواع · ونقول بكلمة موجزة ان الجواهر الثانية هي الكليات ( عن المطول )

## المطلب السادس

## في الجوهر والذات والطبيعة ( عن المطول والمختصر بتصرف )

(١١٦) نقول اولاً : ليس بين الجوهر والماهية الا فرق اعتبار · فان جوهر موجود ما هو مجموع الخواص او الصفات اللازمة

فانه يطلق عليه في اصطلاح المدرسيين اسم الايبوستازي او القائم في
ذاته والجزئي الحقيقي والمشخص وان كان متصفاً بالنطق فيسمونه اقنوماً
ثم ان تعريف الموجود القائم في ذاته او المشخص يخطر على الذهن
مسئلتين اولاهما ما هو السبب الصوري للقائمية في الذات او الاقنومية
وثانيتهما ايُّ تمييز هو التمييز الكائن بين القائمية في الذات او
الاقنومية و ( بين ) الوجود الخارج

### المسئلة الاولى

### في السبب الصوري للقائمية في الذات او الاقنومية

(١١٨) «١» اذا اعتبرنا ان ما يقوّم الجوهر الاول هو كونه
قائماً في ذاته فيتقرر لنا ان الموجود القائم في ذاته هو ممتاز ومنحاز عن
غيره اي لا يشاركه غيره وانه مستغنٍ عن غيره في الوجود اي ان
فيه الكفاية لوجوده
اما كماله الاول اي عدم قبوله لمشاركة غيره له فهي خاصة سلبية
وكل خاصة سلبية تستوجب خاصة ايجابية فالسبب الصوري للقائمية في
الذات لا يكون عدم قبوله لمشاركة غيره له وانما كون الفرد المشخص
ليس قابلاً لمشاركة غيره له فذلك ثابت له لانه كاملٌ في ذاته اي تامّ
وفيه الكفاية لوجوده · فاذاً يكون السبب الصوري للقائمية في الذات
انما هو كمال الموجود في ذاته واستغناؤه عن غيره في الوجود
«٢» الا اننا في بحثنا عن قيام الجوهر الاول في ذاته قد اعتبرناه



من حيثية وجوده الخارجي فقط والحال انه يوجد في الجوهر الاول
حيثية اخرى ووجه آخر ينبغي لنا اعتباره وهو وجه ان يفعل او الفعل
والحال ان الوجود هو قياس قوّة الفعل كما قال القديس توما :
الشيء يفعل من حيث هو بالفعل · وعليه فان الموضوع الذي يكون
القيام في الذات كاملاً فيه يكون هو المبدأ الاول الذي ينسب اليه
الفعل · لانه لما كان فيه الكفاية للوجود كان لا بدَّ من ان تنسب اليه
قوته الفاعلة لانها خاصة بهِ ولهذا درج هذا القول الشائع في المدارس
وهو : الافعال من شأن الموجود القائم في الذات
فلا ترانا البتة ننسب القوة الفاعلة الى العرض او الى
جزء من الموجود الجوهري · مثلاً لو اتى العلم يبدع الامور او قطفت
اليد تفاحةً فلا نقول ان العلم ابدع او اليد قطفت بل نقول ان الانسان
ابدع بعلمه وقطف بيده تفاحةً · فترانا اذا شئنا تعيين العلة الفاعلة للقوة
الفاعلة نلجأ الى الفاعل القائم في ذاته · فيتحصل من ذلك ان الكمال
التمييزي لما يعرف عندهم بالايبوستازي او المشخص انما هو قائم بهذا وهو
كونه تاماً في ذاته فيه الكفاية للوجود والفعل من غير ما افتقار ان
يشاركه موجود آخر وهذا هو السبب الصوري الذي يكون به الشيء
قائماً في ذاته
«٣» اما الاقنوم فهو القائم في ذاته مع زيادة كونه ناطقاً · فيكون
الاقنوم كما عرّفه بُويس هو الجوهر المشخص الفردي من افراد طبيعية
ناطقة · وهذا التعريف قد درج استعماله في المدارس ولا يزال · ولا بدع

بالضرورة لقيام فرد متشخص مرتبطة فيه بوحدة غير قابلة القسمة بمعنى انه يمتنع وجود الفرد المتشخص بدونها جملة وافراداً · وذات الموجود قد تطلق عَلَى الجوهر باطلاق التواطؤ اعني انها ترد بمعنى الجوهر الحصري وحينئذٍ يطلقون عليها اسم الماهية ايضاً · وانما سموها ماهية من ما هو لانها واقعة في جواب ما هو هذا الحاضر للذهن · وما يقع في جواب «ما هو هذا» هو تعريفه وماهيته ·

ثانياً: واما ان اعتبر معنى اسم الذات الحصري فانه يرد بمقابلة الجوهر وحينئذٍ فليس اسم الذات كناية عن الفرد المتشخص كاسم الجوهر وانما هي عبارة صريحة عن الصفات التي هي فيه اولية من حيث اعتبارها الذهني · ثم ان معنى الجوهر معنى اضافي لتضايفه مع العرض واما الذات فالنظر مقطوع فيها عن هذه الاضافة ·

ثالثاً: اما الطبيعة فهي الموجود الجوهري من حيث هو مبدأ الفعل · قال القديس توما: كل ما هو فهو من اجل الفعل · كل فاعل فهو من اجل فعله · فان كل الموجودات التي تخرج الى الوجود تولد ناقصة وانما تتكمل طبعاً بتبادل افعالها وانما فاعليتها لا يحصل عنها اختلاط وتبلبل بل عالم مرتب منظم · ووجه ذلك ان كل فرد من افراد الجواهر لا يفعل عَلَى سبيل الاتفاق والصدفة بل يوجه فعله نحو حد معين هو غايته الباطنة · وان انتظام افعال تلك القوى الفاعلة المختلفة الانواع في الجواهر بالقياس الى غاية كل واحد منها يحصل عنه ما يعرف بالنظام العام ·

فان اعتبرت تلك الجواهر من حيث هي مبادئ القوى الفاعلة



المعدة لغاية طبيعية وباطنة فيطلق عليها ( اي تلك الجواهر ) اسم الطبيعة وهذه التسمية منظور فيها الى القوى الفاعلة في الجواهر [1]

واما ان اعتبرت الموجودات من حيث ثي هي فيطلق عليها اسم الذات والماهية والجوهر وهذه التسمية منظور فيها الى حال تعادل القوى [2] كما يقولون · فيكون اسم الجوهر واسم الطبيعة دالَّين عَلَى حقيقة واحدة مع اختلاف في وجه اعتبارهما واسم الجوهر ان لم ينظر فيه الى معنى الفعل والانفعال فانه لا ينفي ذلك المعنى · وكذا لا يفترق الجوهر عن الذات الا من وجه الاعتبار والموجود المعنيّ بهذه الاسماء الثلاثة هو واحد بعينه · واما هذا الموجود الحقيقي جوهراً او طبيعة كيف يتميز عن الفرد المتشخص الكامل الذي يسميه الفلاسفة ايپوستازي او الموجود القائم في ذاته او الشخص او الاقنوم فترى الجواب عليه في المطالب الآتية · فتتبع ·

## المطلب السابع

## في الجوهر الاول وفي الموجود القائم في ذاته او الاقنوم

(١١٧) ان الجوهر الاول او هذا المشار اليه الواقع مباشرة تحت الحس انما يحضر للذهن كانه شيء ما موجود او قائم في ذاته ومنحاز عما سواه · وان هذا الجوهر الاول اذا تصوره العقل من وجههِ هذا الصوري اي من حيث انه موجود كامل لا يتعلق بآخر ولا يشاركه شيء آخر

(١) م: اريد بمجال القوى الفاعلة ما يعبرون عنه بقولهم Point de vue dynamique

(٢) م: عبرت بمجال تعادل القوى عما يعبرون عنه بقولهم Statique

فانه من الصواب والعدل ان يشتهر المشخص العاقل باسم يمتاز به عما سواه وذلك لان المشخص العاقل متصف بالحرية فهو وليُّ افعاله وهو الفاعل المطالب باعماله والكفيل المسوءل بمصيره ومعاده · فضلاً عن انه وحده يمكنه ان يدرك تشخصه · فهو اذاً حريٌّ ان يتحقق فيه بنوع افضل معنى القائمية في الذات اي معنى الكمال والاستقلال في الوجود والفعل · فتأمل ·

ردف المسئلة ( اي نتيجتها القريبة )

ليست النفس الانسانية باقنوم

(١١٩) ان طبيعة الانسان المتشخصة اي هذا الانسان المشار اليه كبطرس وبولس مثلاً ليست نفسه وحدها ولا نفسه مع جسده وانما طبيعته المشخصة هي الموجود المركب من مادة ونفس وهذا المركب هو المبدأ الاول للفعل هو الفاعل الاول الذي ينبغي ان تنسب اليه كل الافعال اعني انه هو القائم في ذاته الناطق او الايبوستازي · ومن ثم فان النفس سواء اعتبرت في حال اتصالها بالجسد ام في حال انفصالها عنه عند انحلال المركب فلا يصدق عليها اسم القائم الكامل بمعنييه المذكورين قبلاً اعني بمعنى كمال الوجود وكمال الفعل وعليه فلا يصدق عَلَى النفس اسم الايبوستازي او الاقنوم · اه · قال القديس توما : يجب ان يقال ان النفس هي جزء النوع الانساني · ولذلك فهي وان كانت منفصلة فانها لبقائها من طبعها قابلة للاتصال لا يصح ان يقال فيها انها



جوهر متشخص لان الجوهر المتشخص الفردي هو الايبوستازي او الجوهر الاول كما لا يصح ان يقال ان اليد او غيرها من اعضاء الانسان واجزائه جوهر وعليه فلا يصدق عَلَى النفس تعريف الاقنوم ولا اسمه س ٢٩ ف ١ عدد ٥ [1]

(١) م : ان الائمة المدرسيين يقسمون الجوهر (اي ما هو قائم في ذاته لا في موضوع) الى اقسام كثيرة وانما نذكر لك الاقسام التي تتعلق ببحثنا هنا تسهيلاً لفهم ما قيل في المتن فنقول : يقسم الجوهر الى جوهر كامل في نوعه والى لا كامل في نوعه ثم الى كامل في جوهريته · واعلم ان كل جوهر ايا كان ينتفي في تعريفه الوجود في موضوع ·

اولاً : فالجوهر الكامل في نوعه ( وهو المشار اليه المتشخص او الاقنوم ) هو ما نفي تعريفه الوجود في موضوع وعَلَى موضوع مع زيادة نفي اشتراك غيره معه بتقوم من كليهما طبيعة نوعية كالملاك جبرائيل مثلاً و بطرس وهذا الفرس وهلمّ جرّا · فالملاك جبرائيل و بطرس وهذا الفرس كلهم جواهر قائمة في ذاتها لا في غيرها ( اذ ليست اعراضاً ) ولا عَلَى موضوع ( اذ ليست من الكليات ) ولا يشاركها غيرها ليتألف منهما طبيعة نوعية اذ الملاك نوع وكذا الانسان وكذا الفرس جميعهم كامل بكمال النوع ·

ثانياً: الجوهر اللاكامل في نوعه هو ما ليس في موضوع ولا عَلَى موضوع ولكنه معد من طبعه ليشاركه غيره في تركيب طبيعة نوعية كنفس الانسان· قال القديس توما: لا يكون شيء كاملاً في نوعه الا اذ كان حاصلاً عَلَى كل ما يقتضيه الفعل الخاص بالنوع · فليست النفس الخاصة بالبهيمة ولا نفس الانسان بانسان لافتقار تلك الى معاونة الجسد في اتمام افعال الحس ولافتقار هذه في حالتها الحاضرة الطبيعية الى معاونة الحواس والاشباح في تحصيل تصوراتها الاولى ·

ثالثاً: ثم الجوهر اللاكامل في نوعه اما ان يكون كاملاً في جوهريته او لا كاملاً في جوهريته · فالجوهر الكامل في جوهريته هو ما امكنه في ذاته ان يتم افعاله النوعية الخاصة به وقد يتمها بالفعل بمعزل عن الآخر الذي يشاركه في قيام

هي مركبة من مادة وصورة من الجوهر نفسه واعراضه الكثيرة

اما الجواهر اللامادية فهي وان كانت من ذاتها بسيطة فان لها اعراضاً مختلفة تعرض لها · والحال لو لم يكن بين الجوهر والاعراض ( وبين ) الوجود شيء واسط لكانت الاشياء المتحققة الوجودية هي بقدر ما في الطبيعة من الحقائق او الهويات لان الوجود يخرج الهوية الحقيقية من القوة الى الفعل من دون ان يبدل منها شيئاً في حقيقتها ·

والحال ان الجوهر المشخص الذي يقع مباشرة تحت الحس والاختبار ليس هو بمجموع حقائق متمايزة ومنحاز بعضها عن بعض بل انما هي كلٌّ واحد وكامل ومستغنٍ عن غيره في وجوده وفعله · فما الذي يجعل تلك الحقائق المختلفة كالجوهر والاعراض والمادة والصورة مركباً واحداً ومنحازاً عن غيره ·

فاذاً لا بد من ان يكون في كل جوهر مشخص مبدأ باطني موحد له يكون به ذلك الجوهر قابلاً للوجود قبولاً بالمباشرة وهذا المبدأ الباطن الذي يتعلق بماهية الجوهر هو ما يسمونه التشخص او الاقنومية او القيام في الذات ·

فاذاً التشخص او الاقنومية يتوقف عَلَى كمال ثبوتي يكون به الجوهر الفردي جوهراً واحداً وكاملاً في ذاته وغير قابل ان يشاركه غيره · وهذا معنى ما قاله بويس : الاقنوم جوهر مشخص من افراد طبيعة ناطقة وان هذا الجوهر الواحد الكامل غير القابل للمشاركة اذا ورد عليه فعل الوجود فيؤتي حقيقته كمالها النهائي · فيكون مبدأ القيام في الذات



ممتازاً حقيقةً عن الموضوع الفردي ·

فيلوح لنا ان هذا الشرح ينطبق عَلَى العقيدة الكاثوليكية التي نعتقد بها ان الطبيعة الانسانية المتحدة بالكلمة الالهية ليس لها قيامها في الذات الخاص بها بل ما هو من شأن القائمية في الذات الطبيعية لها انما تتمها بنوع خارق وفائق قائمية الاقنوم الالهي · وكل هذا دقيق فافهمه ( الى هنا عن المطول ) · اه

## ✻ الفصل الثاني ✻
## في العرَض

### المطلب الاول
### في تعريف العرَض

(١٢٢) «١٥» العرَض في اللغة اسم لما لا دوام له او لما هو سريع الزوال وفي اصطلاح الحكماء هو موجود لا يقوم بذاته بل في موضوع يقوم به · فالعرض اذاً يستلزم بالضرورة محلاً يقوم به · و يلوح لنا ان الفلسفة لو قامت وحدها بعهدة البحث عن حوادث الطبيعة لما خطر لها ان هذه القاعدة تحتمل شذوذاً ·

الا ان اللاهوت يعلمنا ان الله يحفظ اعراض الخبز والخمر في الافخارستيا المقدسة مع زوال جوهرهما وذلك بطريق المعجزة ·

فاذاً يمكن الخروج عن هذه الشريعة التي بها تكون الاعراض غير

## المسئلة الثانية

## في الجوهر المتشخص والوجود الخارجي ( عن المطول )

(١٢٠) تصوير المسئلة · انا وان ابلغنا التدقيق في الاختبار وغاينا في تقصي التحليل فلا نجد جوهراً موجوداً الا ورايناه قائماً في ذاته وغير قابل المشاركة لغيره فنستنتج من ذلك ان معنى القيام في الذات

---

النوع كما هي نفس الانسان فانها هي المبدأ الاول والوحيد لافعال النوع التي هي الادراك والارادة وان احتاجت الى الجسم ابتدأ في الحصول على تصوراتها فلقا الجسم هو بمثابة آلة لتلك الافعال لا بمثابة مبدأ لها فمثل هذا الجوهر يقال فيه انه لا كامل في نوعه لاحتياجه الى معاونة الجسم كما تقدم وكامل في جوهريته تمكنه في نفسه من اتمام الاعمال النوعية ·ومثل هذا الجوهر لا يقال فيه فقط انه ليس في غيره بل يمكنه ان يوجد وهو يوجد بالفعل بمعزل عن غيره ·

واما الجوهر اللاكامل في جوهريته فهو ما لا يمكنه بنفسه ان يتم اعمال نوعه بلا افتقار ضروري الى آخر يشاركه في قيام مركب واحد نوعي ومبدأ تتولد منه تلك الافعال النوعية الخاصة به ومثل ذلك نفس البهيمة فان افعالها النوعية هي افعال الحس وهذه لا تتم لها بالنفس وحدها ولا بالجسم الآلي وحده بل كلاهما مبدأ ذلك الفعل ان فقد احدهما انتفى الفعل · فمثل هذا الجوهر هو بالحقيقة جوهر لانه ليس في شيء ولا على شيء ولكن الجوهرية ناقصة فيه من وجه انه ( اي نفس البهيمة ) لا يمكنه من نفسه ان يتم افعال نوعه بل يفتقر بالضرورة في اتمامها الى الاتحاد الجوهري بجسم آلي على ان المبدأ الحاس هو الجسم الآلي الحي · ومثل هذا الجوهر وان لم يكن في غيره ولا على غيره فلا يمكنه الوجود بالفعل الا مع غيره ليشاركه في وجوده النوعي ولهذا اطلقوا على مثل هذا الجوهر اسم الجوهر اللاكامل في نوعه ولا في جوهريته · فاذا فهمت هذا وضح لك صدق القضية التي مرت بك في المتن · فتأمل ·



ملازم من طبعه للجوهر المتشخص غير منفك عنه الا انه لا يلزم عن عدم انفكاك الاول عن الثاني ان الاول هو هو الثاني · وعليه فعرض لنا هنا مسئلة وهي هل الجوهر المتشخص الموجود يمتاز عن الايبوستازي ( او القائم في ذاته ) وان كان يمتاز فاي امتياز هو امتيازه أمن قبيل الامتياز الاعتباري الذهني او من قبيل الامتياز الحقيقي ·

واعلم ان هذا المطلب هو من المطالب الممتزجة التي يبحث عنها في علم الكلي ولها دخل ايضاً في علم اللاهوت · فان مقتضى التعليم الموحى ان في المسيح طبيعة انسانية وطبيعة الهية وان الطبيعة الانسانية هي فيه كاملة بالكمال الذي شرحناه قريباً اعني ان لها قواها وانها تتم افعالاً ممتازة عن افعال الطبيعة الالهية ومع ذلك فان الايمان يعلمنا ان الطبيعة الانسانية في المسيح ليست قائمة بذاتها وانما قيامها في اقنوم الكلمة المتجسد الالهي ·

فما هو جواب الفيلسوف المسيحي على هذا المشكل وما قوله في التميز بين الجوهر الفردي المتشخص وبين القيام في الذات · هل هو من قبيل التميز الاعتباري او الحقيقي ·

(١٢١) حل المسئلة

عند سكوت وكثيرين من اللاهوتيين والفلاسفة الذين تبعوه ان القيام في الذات هو معنىً إعتباري خاص بالطبيعة قالوا ان الموجود الواحد بعينه ان اعتبرناه في ذاته و بوجه الاطلاق فنسميه ذاتاً او طبيعة وان اعتبرناه من حيث عدم قبوله مشاركة غيره له فاننا نسميه ايبوستازي وقائماً في نفسه او اقنوماً · فقضية قولهم هذا ان التميز بين الطبيعة المحققة

يحصل بين الموجودات انما هو استحالة جوهريـة · ولا تخال دي كرت واتباعه يسلمون بهذه الاستحالة الجوهرية · فينبغي اذاً ان الاساس الذي تنسند اليه الاضافات الحقيقية في الطبيعة هو لا الجوهر بل الاعراض المطلقة التي تلحق باطن الجوهر وتضيف اليه كمالاً حقيقياً وتمتاز عنه امتيازاً حقيقياً

واما كون بعض الاعراض يتميز عن جوهره تميزاً حقيقياً فلا ينتج من ذلك ضرورة امكان انفصاله عنه لان التميز غير الانفصال · واما هل تنفصل الاعراض منفكة عن جوهرها فالجواب عليه في المطلب التالي · فتتبع ·

## المطلب الخامس

### في انفصال الاعراض عن جوهرها الطبيعي لها

(١٢٧) ان المجمع التريدنتيني قد لخص ما يعلمه الآباء وايمة المدارس فيما يتعلق بسر الافخارستيا قال : انه يتم في هذا السر استحالة كل جوهر الخبز الى جسد ربنا يسوع المسيح وكل جوهر الخمر الى دمه مع بقاء اعراض الخبز والخمر · اه ·

فقرار المجمع هذا يوجب انفصالية الاعراض عن جوهريها الطبيعيين · اما الفلسفة اذا تركتها وشأنها تسترشد بدليل الاختبار فلا شك انها لا تكاد ترى امكان هذا الانفصال ولكنها اذا استأمنت بتعليم



الكنيسة فانها توجب هذه الانفصالية وتسلم بها [1]

---

(١) م : ان انفصالية الاعراض عن جوهرها الطبيعي لها تفترض بالضرورة ثبوت التميز الحقيقي بينها وبينه · فالذين ينكرون وجود هذا التميز ينكرون مكنة الانفصال كما انكره دي كرت واتباعه وغيرهم كثيرون · واما المدرسيون الذين يسلمون بوجود ذلك التميز الحقيقي فيقولون بان انفصال بعض الاعراض عن جواهرها الطبيعية وان كان ممتنعاً في النظام الطبيعي فليس مستحيلاً حدوثه بقوة فائقة كما هي الحال في سر الافخارستيا · وقلت ( بعض الاعراض ) للاشارة الى الاقوال الثلاثة التي يقولها المدرسيون في هذا الصدد ·

١ يقولون ان الاعراض المكيفة يستحيل انفصالها عن الشيء الذي هي كيفه · فانها وان تميزت حقيقة عن كيفها فالكيف يزول اذا انفك عنها وعليه فلا يمكن فصله عنها · ويريدون بالعرض المكيف ما كان هيئة عرض ما لا حقيقة بل هيئة ومثلوا عليه قالوا : الكم عرض وهو حقيقة ما · واما استدارة الكم مثلاً والشدة او الخفة في الحرارة فهي هيئات واكياف للعرض · وكذا قل في السرعة والبطء في الحركة الخ · وهذا العرض المكيف يصح ان يطلق عليه اسم عرض العرض او كيف العرض ·

٢ قالوا ليس من عرض وان كان من الاعراض المطلقة يمكن فصله عن جوهره اذا نظرنا الى النظام الطبيعي وذلك لان العرض يستلزم من طبعه وجود موضوع يوجد هو فيه فان فات الموضوع انتفى عن العرض التشخص والوجود وانعدم العرض ·

٣ قالوا اما الكم الذي هو حقيقة او هوية حقيقية وهو بالقياس الى غيره من الاعراض يسمى بشبه الجوهر فهذا الكم يمكن فصله عن الجوهر وبقاؤه من دون الجوهر وذلك بفعل قوة فائقة الهية · واثبتوا ذلك قالوا : ان الله يمكنه ان يفعل كل ما لا يستحيل بالاستحالة الذاتية الباطنة والحال ان فصل الكم وبواسطته فصل باقي الاعراض عن الجوهر ليس من المستحيلات الذاتية الباطنة · وذلك لان هذه الاستحالة الباطنية على تقدير وجودها فهي لما ان تكون من وجه ان العرض والجوهر واحد بعينه اي ان العرض هو هو نفس الجوهر واما من وجه ان العرض ملتصق

الاولية ليس شأنهـا ان تعرَّف · لان التعريف كما رأيت يقوم بان تحلل المعلومات الى جنس هو اكثر بساطة منها والى فصل نوعي تضيفه الى الجنس ·

وبيّن ان مواضيع التصوّر التي هي غاية في البساطة تأبى التحليل مطلقاً · وعليه فلأن يكون الكلام المتقدم من قبيل الرسم اولى من ان يكون من قبيل التعريف [1]

## المطلب الثاني

## في تقسيم الكيفية

(١٣٠) قال ارسطو وتبعه المدرسيون ان الكيفيات المتعددة التي

(١) م : قال فرج نقلاً عن البرت الكبير : الكيفية عرض متم ومكمل للجوهر في وجوده وفعله · اه · قال « عرض متم » ليخرج التشخص والاقنومية فانهما يكملان الجوهر لا تكميلاً عارضاً كالكيف · وقال « مكمل » مريداً به التكميل بالمعنى الموجب كالعلم في النفس فانه يضيف اليها كمالاً ثبوتياً · وكذا التكميل بالمعنى السلبي اي نفي ما هو كمال كالرذيلة التي تزيل كمالاً ثبوتياً وهو الفضيلة · وذلك لان الاضداد تدخل في جنس واحد · ثم قال « في وجوده وفعله » للاشارة الى ان الكيف يكمل الجوهر من وجهين من وجه الوجود كحسن الشكل الذي يكمل الجسم ومن وجه الفعل كحدة الذهن التي تكمل النفس في فعل ادراكها · ولهذا قالوا الكيف على نوعين مستقر وفاعل او لازم ومتعدٍ ·

وقالوا ايضاً : الكيفية هيئة قارة في الشيء · لا تقتضي قسمة ولا نسبة لذاتها · فقال « قارة » ليخرج ما ليس بقار كالحركة والزمان والفعل والانفعال · وقال « لا تقتضي قسمة » ليخرج الكم · وقوله « ولا نسبة » اخرج الاعراض النسبية · وقوله « لذاتها » يدخل فيه الكيفيات التي تقتضي القسمة او النسبة بواسطة اقتضاء محلها ذلك « محيط المحيط عن فلسفة العرب »



يوصف بها موصوف تقسم الى اربعة اقسام :

القسم الاول يشمل الملكات والحالات اللاصقة بطبيعة الموضوع الموصوف والمكيفة له خيراً او شراً كالصحة والعلم والاستقامة الخ ·

والقسم الثاني يشمل الاستعداد الذي هـو المبدأ الباطن للفعل · ونسميه الصلاحية او الاهلية ويقابله اللاصلاحية · قال القديس توما : اذا سألت عن صفات انسان فتجاب هو متهيّء للعلم اهل بالرتبة الفلانية وصالح للعمل الفلاني · فالتهيؤ والاهلية والصلاحية والقدرة على الشيء والقوّة هي صفات او كيفيات

والقسم الثالث يتناول الانفعاليات الحسية التي بصحبها تغير في حالات الاعضاء الآلية ثم القوى المنفعلة الملابسة لها كاللذة مثلاً والألم والغضب وما شاكلها

والقسم الرابع يدخل تحته كيفيات الكمية كالشكل والصورة في الجسم التعليمي · الى هنا عن ارسطو · وعبّر المدرسيون عن الاقسام الاربعة بهـذه الاسماء : الملكة والقوّة الطبيعية الفاعلة واللاقوّة والصفات الانفعالية والقوى الانفعالية والشهوات والشكل والهيئة او الصورة · [1]

(١) م : قال القديس توما مـا مفاده : الكيفية عرض يكيف او يعين الجوهر ويهيئه في ذاته · وانما الصفة تكيف الجوهر او تعينه على اربعة اوجه لانها امـا ان تهيء الجوهر على وجه يكون به في حالة حسنة او سيئة بالقياس الى غايته التي اعـد لها من طبعه والكيفية حينئذٍ تسمى ملكة او استعداداً بحسبما يكون الحصول عليهـا صعباً او سهلاً · واما ان تهيء الجوهر وتمده بالنظر الى الفعل وحينئذ تسمى قوة

## ✻ الفصل الثالث ✻

## في الاعراض

### كلام تمهيدي

(١٢٨) يمكن تفريع الوجود الى عشر مقولات: مقولة الجوهر ثم المقولات التسع الباقية التي تعرفها فمن المقولات التسع ما هـو متعلق بعلم الطبيعة او بعلم الجماد وهو مقولات الكم والاين والمتى التي تقال عَلَى الاجسام

واما مقولات الكيف والاضافة وان تفعل وان ينفعل فتقال عَلَى الاشياء المادية كما تقال عَلَى الاشياء اللامادية ايضاً وعليه كان البحث عنها من شأن علم ما وراء الطبيعة

اما مقولة ان يفعل وان ينفعل فيرد الكلام عليهما في باب تقسيم

---

بالجوهر التصاقاً ذاتياً واما من وجه ان ليس من علة غير الجوهر فاعلة في وجوده اي العرض · والحال ليس العرض هو هو نفس الجوهر بل هو ممتاز عنه امتيازاً حقيقياً كما رايت في المتن وكذلك ليس العرض لاحقاً بذات الجوهر بل يكفي ان يبقى العرض فيه تأهب الوجود في الجوهر كما هو شأن الموجود المخلوق الذي كونه بالقوة او بالفعل لا يغير طبيعته · وكذا اي العلة الاولى الغير المتناهية يمكنها ان تفعل في العرض الوجود كما يفعله فيه الجوهر · ثم ان العلة الاولى يكون فعلها في معلول العلة الثانية اشد وانفذ من فعل هذه فيه · وعليه اذا فات فعل العلة الثانية في معلولها فيمكن ان يبقى فعل العلة الاولى مستمراً ومؤثراً في ذلك المعلول · وعليه فالقول بان الله يمكنه ان يوجد عرضاً بلا جوهر فهو قول لا ريب فيه · قاله القديس توما ١٠ه فتأمل



الموجود الى موجود بالقوَّة والى موجود بالفعل ثم في الباب الرابع حيثما يجري كلامنا عَلَى العلل فلنأخذنَّ هنـا بالبحث عن الكيفية والاضافة فنتكلم في المسئلة الاولى عن الكيفية وفي المسئلة الثانية عن الاضافة فنقول :

### المسئلة الاولى

### في الكيف

#### المطلب الاول

#### في ما هي الكيفية

(١٢٩) الكيفية في كل شيء حاله وصفته · وتجيءُ مقابلة للموضوع وتطلق عَلَى كل ما يوصف به وينسب اليه · وبهذا المعنى تطلق الكيفية عَلَى كل تعيين يلحق الموضوع جوهرياً كان ذلك التعيين او عارضاً · هذا بمعناها المطلق · و يرادف الكيف الوصف

واما اذا اعتبرنا الكيفية بمعناها الحصري فهي عند ارسطو مقولة متميزة ممتازة عن باقي المقولات · وتجيء بالخصوص بمقابلة الجوهر والكمية والاضافة وتـدلُّ عَلَى تعيين عارض يتعين به الجوهر تعيناً صورياً · وتقع جواباً عن سوءال مصدَّر بكيف · قال القديس توما: الوجه الصوري في الكيفية هو اننا نجيب بها عَلَى سائل كيف هو هذا الشيء ·

من المقرَّر ان هذا الكلام ليس بمعرّف للكيف فان المعلومات

## المطلب الثالث

## في خواصّ الكيفية

(١٣١) ان خواصّ الكيفية ثلاث اولها ان يكون لها ضدّ اي ان يقع فيها التضادُّ وهـذا خاصّ بالكيفية دون غيرها كالصحة مثلاً تنفي المرض والفضيلة ضدُّها الرذيلة . الا انه ليس كل كيفية يكون لها ضدّ . فان الاشكال مثلاً التي جعلها ارسطو في القسم الرابع من اقسام الكيف كما مر بك في المطلب السابق ليس لها ضد

والخاصة الثانية ان الكيفية تكون اساساً ووجهاً للتشابه والتخالف . فان التشابه هو الاتحاد في الصفة . والمتشابهات ما يجمعها صفة او صفات واحدة والمتخالفات ضدُّها .

والخاصة الثالثة ان الكيفية تقبل التفاوت بين الزيادة والنقصان . فان النور مثلاً والحرارة والعلم والفضيلة كلاً منها على طبقات متباينة

---

او لا قوة كما هو العقل والارادة والحس وما شاكلها من القوى الفاعلة والمنفعلة . وهذه تكون قوة او لا قوة بحسب تقابل التفاوت بينهما في الكمال . واما ان تهيء الجوهر بالنظر الى القبول او الانفعال ثم التحول ( وهذا محله في الجوهر الجسمي ) كالحرارة والبرودة واللون فان كانت الكيفية المحسوسة غير راسخة فتسمى انفعالة وان كانت راسخة فهي انفعالية وكلتاهما محسوسة ولذا لا تقال الا على الاجسام . واما على الارواح فالاولى ان يقال فيها انها قابلة لا منفعلة ( كذا فرج ) . واما اخيراً ان تكون الكيفية هيئة للجوهر الجسمي بالنظر الى كينه ومقداره وحينئذ فهي الشكل والصورة .
( عن فرج )



في الشدّة والخفة

واما الجواهر الفردية من حيث هي كذا فلا تقبل التفاوت والتباين

## المطلب الرابع

## في كيفيات القسم الاول

### البحث الاول

### في الملكة (١) والاستعداد

(١٣٢) الملكة تهيوء ثابت في الموجود شأنه ان يساعد او يقاوم ميل صاحبه الى غايته الطبيعية . قال ارسطو : يرد باسم الملكة استعداداً صعب الزّوال يكون به صاحبه حسن التهيوء او سيئهُ بالنظر الى نفسه او بالنظر الى غيره . اه .

وتختلف الملكة عن الاستعداد من وجه انها ثابتة وصعبة الزوال

---

(١) م : الملكة في اللغة مصدر ملكه اي احتواه قادراً على الاستبداد به واستولى عليه . وتكون بمعنى المفعول كما في قولهم هذا ملكة يميني اي مما املكه او بمعنى الفاعل كما في قولهم اقر بالملكة له اي بالملك . واما في الاصطلاح فهي صفة راسخة للنفس ويعتبر فيها المعنيان المتقدمان اي معنى المفعول لانها هيئة تكتسبها النفس بسبب فعل من الافعال او تؤتاها بفيض من العلى . وبمعنى الفاعل من وجه ان تلك الكيفية تعد صاحبها وتعينه في نفسه او بالنظر الى شيء آخر . والهيئة المذكورة ما دامت سريعة الزوال تسمى حالة وان رسخت وصارت بطيئة الزوال تسمى ملكة وبالقياس الى العقل تسمى عادة وخلقاً .

مما يطلق عليه اسم الملكة لان اسم الملكة خاص بما كان من تلك الاستعدادات صعب التغير وراسخاً اي بطيء الزوال · وعليه فان الراي في العقل مثلاً والميل الى الخير في الارادة اذا حصلا عن بعض افعال منفردة فلا يطلق عليهما اسم الملكة بل اسم الاستعداد · قال القديس توما : يمكن تنزيل الملكة والاستعداد منزلة نوعين لجنس وسط واحد بحيث يطلق اسم الاستعداد على صفات النوع الاول التي من مقتضيات طبعها ان تكون سريعة الزوال · لان عللها متغيرة سريعة التحول كالمرض والصحة · واما اسم الملكة فانه يطلق على تلك الصفات التي هي بطيئة التغير لان عللها لا تتغير كما هو العلم والفضيلة · ومن هذه الجهة ليس الاستعداد ينقلب عادة · اه · ف ١ من ق٢ س ٤٩ ·

فالخلاصة ان الملكة صفة مستمرة راسخة اذا لحقت بطبيعة الموجود او بقواه اللامادية هيأته على وجه موافق لغايته او مخالف لها ·

## البحث الثاني

### في الملكة من حيث اعتبارها النفساني اعني في منشأ الملكة وفي تقسيم الملكات في النفس الانسانية

(١٣٣) «١» ان الملكة المكتسبة تنشأ عن الفعل الذي بدأها · وهي تحل في القوة المنفعلة التي تصير هي لها هيئة وكيفية اعني في القوة المنفعلة فتكيفها · فان كان الفعل الاول لا يوجد في فاعله هيئة ما فلا يكون الفعل الثاني اسهل عليه من الاول ولا يختلف الفعل الثالث عن الثاني في



السهولة وحينئذٍ فلا يقال ان الفاعل اكتسب ملكةً او ان ملكةً ما اصلت فيه اي ثبت اصلها ·

«٢» اما مفاعيل الملكة فهي ان تكمل القوة وتزيدها شدة وتجعل تكرار الفعل الذي تُعَدّ له ايسر واسرع · وزد على ذلك انها تهيج في الفاعل ميله وحاجته الى الفعل · ثم لما كانت الافعال المخالفة للملكة لا تزال اصعب من الافعال المعتادة كان ان القوة ترغب عما هو اصعب عليها الى ما هو اهون لها · ثم لما كانت ممارسة الفعل المعتاد تحصل باقل جهد كان ان ذلك الفعل المعتاد يقل الانتباه اليه وملاحظته ويحصل عن ذلك ان العادة او الملكة تنقص شيئاً فشيئاً الشعور بالفعل ·

«٣» اما تقسيم ملكات النفس الانسانية فاليك بيانه : تعتبر النفس اما من حيث هي في ذاتها واما من حيث ما لها من القوى · ثم اما في حالتها الطبيعية واما في حالتها الفائقة الطبيعة التي يعلمنا الايمان انها رفعت اليها · وعليهِ فكان للنفس ملكات فائقة مفاضة وملكات طبيعية مكتسبة ·

«١» اما الملكات الفائقة المفاضة فهي لاصقة بذات النفس نفسها وممتزجة بها و بقواها الفاعلة هي بها · وهذه الملكات هي النعمة الحالية ثم الايمان والرجاء والمحبة ومواهب الروح القدس ثم الفضائل المعدة لمصلحة المجتمع المسيحي التي يسميها اللاهوتيون النِعَم المجانية

«٢» اما الملكات الطبيعية فمكتسبة [1] وهذه لا تلحق بذات

(١) الملكة تشارك القوة والفعل فان القوة الفاعلة تقدر على ابداء افعالها

بخلافها الاستعداد · اذا اعتبرنا معنى الملكة الحصري فلا نرى محلاً لها الا الطبيعة اللامادية وقواها اللامادية كالعقل والارادة [1] واما تأهب القوى المادية الى فعلها فهو احق بان يسمى استعداداً منه بان يسمى ملكة وذلك لان الملكة في عرف المدرسيين هي مـا يستوجب احداث تغيير ثابت في القوة نفسها · والحال ان الاجسام لا تتم فيها هذه الشروط وبيانه ان موجوداً ما لا يمكن تكيفه بالملكة الا اذا كانت قواه قابلة

(١) م : قال زليارا نقلاً عن القديس توما: ان الملكة لا تجد محلهـا الا فـي الاشياء التي هي الى امور كثيرة ومتضادة · ومن ثم ما كان متهامياً من طبعه الى شيء واحد فلا يقال فيه ان له الملكة كالحجر مثلاً الذي هو من طبعه مائل الى الانحدار وهذا الميل لا يتغير فيه و كذا النبات الذي يميل من طبعـه الى فعل معين غير قابل التغيير وكذا بدن الانسان · والسبب في ان الملكة هي في الاشياء التي هي الى اشياء كثيرة ومتضادة من غير تعيين فهو ( اي السبب ) ان ما ليس متعيناً الى ضد من الاضداد لا بد من تعيينـه بقوة استعداد مضاف اليه يعينه الى شيء بعينه من الاضداد · وهذا الاستعداد المعين هو ما يعرف بالملكة · وذلك لان الملكة عَلَى ما عرفناها لا تنحصر دلالتها في تغيير ما ولا في تغيير ما في شيء مستمر بل تضمن ( اي الملكة ) معنى آخر وهـو احداث هيئة راسخة ومستمرة في القوة نفسها · قال القديس توما : لا يقال ان موجوداً مـا حصلت له الملكة الا بشروط اولها ان يكون الموجود في القوة ومركباً من قوة وفعل وذلك لان من خواص الملكة ان تعد القوة الى فعل كامل ·

وثانيها ان تكون قوة الموجود قابلة ان توجه الى اشياء مختلفة · وعليه فلا تكون القوى الطبيعية محلاً للملكة لتعينها الى حد واحد بعينه · ومن ثم تكون الملكة خاصة بالارواح · وان نسبت الى الجسد وحواسه وقواه فذلك يكون بالتبع الى النفس الفاعلة فيها · فتأمل ·



ان توجه توجيهاً مختلفاً · والحال ان الاجسام البسيطة بالبساطة الكيماوية لا تقبل صفاتها شيئاً من مثل هذا التغير في الفاعل · وعليه فلا يصح ان يقال انها محل للملكات ولا للاستعدادات

لا ننكر ان الاجسام المركبة من اجسام بسيطة قد تكتسب استعداداً للفعل وان القوى الحساسة تساعد القوى العليا وانه يقال عموماً عوَّد فلان فرسه حركة كذا ومرَّنه وروَّضه عَلَى العاب كذا وان الاعضاء الآلية صارت مهيأة للقيام بوظيفتها وعملها الى غير ذلك مما يوهم معنى العادة والملكة · الا انه ليس شيء من هـذه الاستعدادات كالتعوُّد والترَوّض والتمرن والتهيؤ يطلق عليه اسم الملكة حقيقةً لفوات صفة الثبوت فيها وهي من مقتضيات الملكة · بل ان تلك الاستعدادات سريعة الزوال لان طبيعة الاجسام الحاصلة فيها تلك الاستعدادات تقتضي ذلك الزوال · عَلَى ان الموجود الجسمي لما كان مركباً حصل عن تآلف اجزائه المختلفة مجموع موافق لغايته ·

غير ان هذه الموافقة للغاية لتوقفها عَلَى عدة عناصر مشتبكة التركب كانت ( اي تلك الموافقة ) بالضرورة قليلة الثبات · وعليه فكانت تلك الاستعدادات التي ذكرناها لا يصدق عليها اسم الملكة · وكذا قل في الصحة والمرض وكذا فـي تهيؤ الاعضاء للقيام بعملها · فكل ذلك ليس ملكة بل استعداداً · فاذاً لما كان من خواص الملكة ان تكون ثابتة كان انها لا تقوم الا فـي موضوع هو من جوهره غير قابل للتغيير او التحول والفساد · فلا ينتج مما قدمناه ان كل استعداد في الموجود اللامادي يكون

النفس نفسها بل بقواها التي هي العقل والارادة · اما ملكات العقل وتسمى الفضائل او الملكات العقلية فهي خمس: فهمُ المبادئ والعلم والحكمة والفطنة والصناعة · وهذه الملكات تستمد ثباتها واستمرارها من الحقائق الضرورية

«٣» اما ملكات الارادة ويسمونها ملكات ادبية واخلاقاً وفضائل فهي القناعة والقوّة والعدالة والفطنة [1] ثم ما تحت هذه من الفضائل ·

## المطلب الخامس

### في كيفيات القسم الثاني من تقسيم ارسطو

## البحث الاول

### في القوى الفاعلة

(١٣٤) ان القسم الثاني من الملكات يشمل القوى الفاعلة ·

«١» القوة تقال عَلَى وجوه كثيرة واشهر استعمالها لما به يكون

الناقصة من دون مساعدة الملكة وان هذه الافعال الناقصة تولد الملكة التي هي الفعل المكمل في القوة وان هذا الفعل المكمل للقوّة والقوة يصير كلاهما قوة واحدة صالحة فيما بعد لابداء الافعال الكاملة · (مرصيه عن المطوّل)

(١) م: ترى انه ذكر الفطنة بين الملكات العقلية و بين الفضائل الادبية· وقد بيّن القديس توما وجه الفرق قال: الفطنة من حيث ماهيتها هي ملكة عقلية ومن حيث مادتها فهي فضيلة ادبية · اه · الفطنة من حيث هي فضيلة ادبية تنبني عَلَى حكم او تمييز العقل الحاصل باستقامة وفطنة · فتأمل ·



الشيء مستعداً لان يوجد بعد بالفعل ويقابلها الفعل او الوجود الخارجي· واما المراد بالقوّة هنا فهو القوّة الفاعلة وهي ما يتمكن الجوهر به من الفعل والانفعال ثم من ردّ الفعل · وهي المبدأ القريب للفعل والانفعال ويقابل القوّة اللاقوّة· ولا نريد باللاقوّة هنا سلب التمكن من الفعل او عدم القوّة مطلقاً وانما نريد باللاقوة الضعف او القوة الواهية المسترخية التي تفعل بعسر وصعوبة كما هو ضعف الطفل عن المشي والكهل عن النظر اذ ليس الضعف فيهما سلباً مطلقاً او عدماً للقوة وانما هو قوة في حالة نقصها وعجزها وصعوبة فعلها

وان القوى الفاعلة يعطاها صاحبها مع طبيعته لانها خواص الطبيعة· وبهذا تفترق القوى عن الملكات فان الملكات تحصل لصاحبها من ممارسة فعله

والفرق الآخر بين القوة والملكة ان القوة هي بمعناها المطلق مبدأ الفعل او الانفعال واما الملكة فليست باطلاقها مبدأ الفعل او الانفعال وانما الاصل فيها ان تهيئ الطبيعة وتعدها عَلَى وجه صالح ملائم او لا ملائم كالصحة والجمال وما شاكلهما مما ليس بذاته مبدأ للفعل

«٢» قلنا ان القوة هي المبدأ القريب للفعل اشارة الى ان الفعل له مبدأ اول بعيد وهو المشخص والاقنوم او الطبيعة

فان المشخص او الاقنوم هو المبدأ الاول الفاعل او المبدأ الاول الذي [1] · وهذا يفعل بطبيعتهِ· فتكون الطبيعة هي المبدأ الذي به يفعل

(١) م: المبدأ الذي (عَلَى تقدير الفعل) اعني الذي يفعل · والمبدأ الذي

غيرها من افعالها كما ان فعل الارادة يتوقف عَلَى فعل المعرفة اذ لا يراد خيرٌ ما لم تسبق في النفس معرفة ذلك الخير · والحال ان مبدأً واحداً لا يمكن ان يتسبب عن نفسه · فلا يكون معاً علة فاعلة وموضوعاً قابلاً للحركة اي لا يكون محرِّكاً ومتحركاً معاً

فاذاً في النفس مبادئُ فعل يمتاز بعضها عن بعض امتيازاً حقيقياً اعني ان في النفس قوىً متعددة محل جميعها النفس الواحدة

البرهان الثالث — لو انزلنا ان الجوهر لا يتميز عن قواه تميزاً حقيقياً وان ليس في الانسان الا قوة وحيدة فاعلة هي الجوهر اعني ان طبيعة الانسان هي في الحقيقة نفس القوى الحيوية بانواعها الثلاثة اي الحياة النامية والحياة الحساسة والحياة الناطقة فحينئذٍ لابد من ان يكون لكل تلك القوى فعلٌ واحد جامع لكل صور الحياة الثلاثية اعني النامية والحساسة والعاقلة

والحال نرى ان النفس لا تنشر قوتها الا تدريجاً وعَلَى طريق التجزئة وتمارس فاعليتها عَلَى اوجه مختلفة كالنمو والحس والشهوة الحسية والتصور والارادة · فهذه الاشكال في القوة الفاعلة وان كان يرتبط بعضها ببعض ويأتلف بعضها مع بعض عَلَى نوع مختلف فلا يرشدنا الوجدان الى فعل واحد فينا يضمُّ في نفسه كل الاشكال الحيوية ويحصر فيه كل القوة الفاعلة التي في النفس · فينتج من ذلك ان الطبيعة الانسانية ليست هي قوة وانما تستعمل لافعالها المختلفة قوىً مختلفة · واما ما هي هذه القوى وما وجه التمييز بينها وعَلَى اي اساس ينبني هذا التمييز فالجواب عليه في البحث التالي فتتبعه



## البحث الثاني

## في ترتيب القوى وفي اساس هذا الترتيب

(١٣٦) ان القضية التي نتحرّى هاهنا بيانها واثباتها يمكن التعبير عنها بهذا القول وهو: الافعال التي يمتاز بعضها عن بعض امتيازاً كاملاً يناسبها قوى يمتاز بعضها عن بعض امتيازاً حقيقياً

«١» معنى القضية : اختلاف الافعال وامتياز بعضها عن بعض دليل واضح عَلَى ان القوى نفسها التي تصدر عنها تلك الافعال هي ممتازة بعضها عن بعض امتيازاً حقيقياً · واليك شرح ذلك بالتفصيل: ترى النور الذي يضيء هذه الشجرة المغروسة في هذا الحقل مثلاً والذي يضيء الارض التي تتوشج فيها اصول هذه الشجرة · فالنور المنعكس عَلَى الشجرة والنور المنعكس عَلَى تربة اصلها يؤثر فيك اثراً واحداً يقابله شعورٌ واحد · فالموضوع المادي لنظرك هو مختلف وهو الشجرة والحقل واما الموضوع الصوري فهو واحد سواء اضاء الشجرة او الحقل · فانت في كلا الحالين تشعر بشعور واحد لا اكثر وفعل الرؤية فيك واحد وآلته واحدة وهي العين وقوة البصر واحدة في كلا الفعلين · ثم اذا غمزت بيدك الشجرة اي جسستها بشدة فاذا هي صلبة تتعاصى عليك فهنا محلٌ حس آخر آلته الاعصاب وهو حس اللمس · العين ادركت النور والاعصاب الصلابة · ففي المثل الاول الموضوعات المادية مختلفة وهي الشجرة والارض · والحس المدرك واحد هو البصر · واما هنا

فالموضوع المادي واحد هو الشجرة التي غمزتها والموضوع الصوري متعدد
وهو النور والصلابة · فالفعل المدرك له يختلف ايضاً باختلاف موضوعه
فالشجرة التي تراها وتلمسها واحدة · ولكنك ادركتها من حيث هي
مضاءة بحاسة العين ومن حيث هي صلبة بحاسة اللمس · فترى ان الموضوع
الصوري قد اختلف فينتج ان اختلاف الافعال يستدل منه استدلالاً
صحيحاً عَلَى اختلاف القوى

فموضوع الفعل المادي هو الشيء الذي يقوم حد الفعل اي ما
ينتهي اليه الفعل من غير ما نظر الى الوجه الخاص منه الذي ينتهي اليه
ذلك الفعل · فالشجرة مثلاً هي برمتها الموضوع المادي للبصر · واما ما
تدركه القوة مباشرة و بوجه خصوصي في الشيء فهو ما يسمونه الموضوع
الصوري · كالشجرة من حيث هي صلبة هي موضوع اللمس الصوري ومن
حيث هي مضاءة هي موضوع البصر الصوري · والفعل يتنوع لا بتنوع
الشيء المادي بل بتنوع الموضوع الصوري · والقوة تكون لها مكنة
ممارسة فعلها او لا مكنة ممارسته بحسبما يكون الموضوع الصوري حاضراً
لها او غائباً عنها ·

فيتحصل من ثم ان المواضيع الصورية للافعال اذا اختلفت بالنوع
تكون النتيجة ان الافعال نفسها تختلف ايضاً · ونستدل من اختلاف
الافعال عَلَى اختلاف القوى التي تصدر الافعال · غير ان اختلاف
الافعال لا يوجب اختلاف القوى الا اذا كان من قبيل الاختلاف
الكامل · فان فينا افعالاً يتميز بعضها عن بعض تميزاً صورياً مع انها لا



توجب تميز القوى وذلك لان الاختلاف الصوري في تلك الافعال
ليس كاملاً · مثلاً ارادة المشيئة بالضرورة للخير المطلق وارادتها للخيور
الخصوصية بالاختيار هما فعلان مختلفان صورةً ولكنهما لا يوجبان التميز
في القوة المريدة لان اختلاف الفعلين ليس من قبيل التميز الكامل
والمساوي لان كل افعال المشيئة تنصب عَلَى موضوع صوري جنسي
واحد هو الخير ·

والحال ان الذي يتقوم منه الحد القريب للقوة ويكون هو السبب
في تميز قوة عن اخرى انما هو الفعل المعتبر من حيث هو متميز عن فعل
آخر تميزاً كاملاً لاختلاف حيثيته الصورية في الواحد عنها في الآخر
اختلافاً كاملاً

«٢» اثبات القضية : كل فعل انما يصدر عن قوة فاعلة فانها
علته الفاعلة · والحال ان طبيعة العلة تنعكس في معلولاتها · فاذاً الانتقال
صعوداً من المعلول الى علته لمعرفتها هو انتقال مستقيم صحيح · فان كلاً
من قولك المعلول والعلة والفعل والقوة التي تصدره هي اسماء متضايفة ·
فاذاً الحكم بتبويب الافعال هو الحكم بتبويب القوى لوحدة الوجه
والسبب فيهما · والحال ان الاساس الذي ينبني عليه تميز فعل عن فعل
تميزاً حقيقياً هو كون المواضيع متميزاً بعضها عن بعض تميزاً صورياً تاماً
فاذاً التميز الصوري الكامل بين المواضيع يستدعي التميز الحقيقي بين
القوى ايضاً ·

الى هنا اثبات القضية باعتبار فاعلية العلة الفاعلة فلنأتين الى اثباتها

فاعل الا ان الطبيعة المخلوقة لا تفعل فعلها بنفسها بل تستعمل قواها للفعل فتكون الطبيعة هي المبدأ الاول البعيد للفعل المبدأ الاول الذي به . واما القوى فهي المبدأ المستفاد والفرعي القريب للفعل

فهل من وجه مسوغ للتمييز بين المبدأ البعيد والمبادئ المستفادة القريبة للفعل اعني هل نميز القوى الفاعلة عن الطبيعة في الفاعل الواحد فاليك الجواب في القضية الآتية فافهمها

### قضية

ان بين الجوهر وقواه تميزاً حقيقياً

(١٣٥) البرهان الاول — ان الافعال المختلفة بالنوع يناسبها قوى متميزة تميزاً حقيقياً

والحال ان الوجود والفعل في الموجود المخلوق هما شيئان مختلفان بالنوع . فاذاً الموضوع المخرج الى الفعل بالوجود متميز عن الموضوع المخرج الى الفعل بالفعل . فان الوجود يفترض موضوعاً ممكناً يوجده فعل الوجود . واما الفعل فيفترض موضوعاً موجوداً يجعله فاعلاً . والموضوع الاول يسمى ذاتاً وجوهراً والموضوع الثاني يسمى قوة .

الصغرى ثابتة لا تحتاج الى برهان وعليه اثبت الكبرى فاقول: ان الفعل لا يتم غرضه اي عمله الا باشراك فاعله في هويته وتعيينه له تعييناً باطناً والحال لا يمكن ان يشرك الفعل شيئاً في هويته ما لم يكن هذا الشيء صالحاً لقبول

به (على تقدير الفعل ايضاً اي المبدأ الذي به يفعل الفاعل ويقابلها في اصطلاحهم Princip um quod, principium quo ) اه .



هوية الفعل المذكور . وعليه اذا اختلفت الافعال وجب ان تختلف شروط القابلية في الشيء القابل . فيتحصل من ذلك انه لما كان لا خلاف في ان الوجود والفعل شيئان مختلفان كان من الضرورة ان قابل الوجود هو غير قابل الفعل وقابل الوجود هو الجوهر وقابل الفعل هو القوة . فاذاً يتميز الجوهر عن القوى التي يفعل بها تميزاً حقيقياً

البرهان الثاني — ان صدق قضيتنا يظهر في النفس باجلى بيانه ووضوحه فنقول : يستحيل ان يكون شيء متحداً مع اشياء كثيرة يتميز بعضها عن بعض تميزاً حقيقياً

والحال ان قوى كثيرة من قوى النفس يتميز بعضها عن بعض تميزاً حقيقياً . فاذاً يستحيل ان تكون النفس متحدة مع واحدة من قواها .

الكبرى واضحة فبقي ان نثبت الصغرى واننا نثبتها ببرهان مستمد مما تقرر في علم النفس فنقول :

ا من المقرر ان بعضاً من افعال الانسان يصدر عن مبدأ مركب من مادة كما هو فعل الغذاء وفعل النظر وفعل التخيل وما شاكلها من افعال الحس وبعضها لا يصدر الا عن مبادئ لامادية كفعلي الادراك والارادة مثلاً

والحال ان المبادئ اللامادية تمتاز حقيقة وبالضرورة عن المبادئ التي تصدر عنها افعال مادية فاذاً في النفس قوى يمتاز بعضها عن بعض امتيازاً حقيقياً

ب ثم ان صدور بعض افعال من افعال النفس يترتب على افعال

باعتبار العلة الغائية فنقول :

ان القوة الفاعلة هي بمثابة واسطة والفعل غايتها لان القوة هي استعداد او اهلية في الفاعل او ميل الى ادراك غايـة ما · فهي اذاً معدّة على وجهٍ تحقق معه ممارسة الفعل الذي هو غايتها

ويستحيل ان ميلاً واحداً يوجه الى غايتين لا يجمعهما جامع من الاشتراك او الى موضوعين يتميز احدهما عن الآخر تميزاً كاملاً كما قلنا قريباً

فاذاً اذا كانت المواضيع متميزة تميزاً كاملاً فالاميال الطبيعية الموجهة اليها تختلف بحسبها اعني ان القوى الفاعلة تتميز تميزاً حقيقياً · كذا عن القديس توما ·

## المطلب السادس

## في كيفيات القسمين الثالث والرابع

(١٣٧) انا نقتصر على الايجاز في بحثنا عن كيفيات القسم الثالث والرابع · لان البحث عنها ليس من شأن علم ما وراء الطبيعة · فنقول :

«١» ان ينفعل او الانفعال هو القسم الثالث من اقسام الكيفية ·

الانفعال هنا كل كيفية يحدث بها تغير جسمي في الموضوع ·

فانفعال الشهوة الحسية وما يساعدها من جهة الفاعل او من جهة المنفعل هي كيفيات من هذا النوع ·[1] والكيفية التي تساوق الانفعال تسمى

(١) الانفعال اذا اعتبر من حيث هو مقابل للفعل يعرف بانه قبول الفعل في القوة المنفعلة · او ممارسة القوة المنفعلة · او الفعل الثاني للقوة المنفعلة · لان



كيفية منفعلة كالغضب والحياء ·

«٢» اما كيفيات القسم الرابع فهي الصورة الخارجة او الهيئة والشكل في الجسم المقداري وهما حاصلتان من اختلاف اوضاع اجزاء جسم واحد ونسبة بعضها الى بعض كشكل مثلث الزوايا وما شاكل ثم صورةُ بناء ما وهيئتهُ ·[1]

وان القديس توما يستلفت الانتباه الى شكل الاجسام · على ان هـذه المسئلة ذات خطارة وهمّ لانها عنوان اختلاف الانواع بين الاجسام · اه ·

## المسئلة الثانية

## في الاضافة

### مقدمة : في ان درس هذه المقولة جليل الاهمية

(١٣٨) لا يخفى ان العالم ليس مجموع ذرّات متبددة وافراد

المنفعل وان كان بالقياس الى الفاعل هو حدّاً للفعل الا انه لا يقبل المحلول ما لم يكن فيه صلاحية واستعداد او شبه حركة لقبوله ولذا يقال للمنفعل مبدأ او علة لا فاعلة بل منفعلة · والمراد بالانفعال في المتن هو التأثر او قبول اثر الفاعل والتغير المحسوس كالحرارة والبرودة واللون فهذا التأثر او الهيئة الحاصلة في المنفعل ان كانت راسخة فكيفية منفعلة او غير راسخة فهي انفعال ·

(١) م : يختلف الشكل عن الصورة من وجه ان الشكل ينظر فيه الى اوضاع الاجزاء وهي الهيئات الحاصلة فيه من احاطة حدٍّ واحدٍ او حدود بالمقدار كالاستدارة والتربيع والتسدس في المضلّع وما شاكل · واما الصورة فينظر فيها الى تلك الاوضاع مع حصول النسبة بينها كما ينبغي اي حسن النسبة كما هو الجمال · قاله القديس توما

بولس · ولكن المشابهة ليست لبطرس بالاستقلال ولا لاخيه بولس وانما هي في كليهما بلا تجزُّؤ ولا تقسم · وهنـــا يجب الانتباه الى الفرق بين الاضافة التي هي من المقولات والتي ايضاً وجودها في النسبة ( وبين ) النسبة بمعناها الكلي او الشمولي · فان النسبة بمعناها الشمولي كما هي نسبة الحق والخير يدخل في مفهومها الصوري الشيء المقول فيه انه حق او خير · فضلاً عن انها تطلق عَلَى كل موجود · واما النسبة المقولية ( التي هي من المقولات ) اعني النسبة الاضافية فهي خاصة بطائفة من الموجودات ليس غير ولا يتناول مفهومها طبيعة الشيء الذي تبني عليه وانما هي تتميز عنها اي الطبيعة تميزاً حقيقياً [1] ·

(١) م : قسم الفلاسفة الاضافة الى الاضافة بمعنى الشمول او الكلي والى الاضافة الحقيقية التي هي من المقولات العشر والتي يبحث عنها هنا · اما الاولى فهي النسبة لا المقومة لماهية الموضوع التي هي فيه بل الحاصلة عن ماهية الموضوع المقولة عنه · وعرفها غيرهم قال : هي هوية شيء مطلق معدّة من ذاتها لغيرها · وسميت شاملة لانها اعم من كل الاجناس وتطلق عَلَى كل الاشياء · وهي موجودة في كل شيء معدّ من طبعه لآخر كنفس الانسان المعدة للاتصال بالجسم والمادة المعدة من طبعها للصورة · فمثل هذه الاضافة لا يقوّم ماهية نفس الانسان ولا ماهية المادة وانما هي حاصلة عن تلك الماهية · واما الاضافة المقولية كالابوّة والبنوّة فماهيتها قائمة بكون الشيء هو بالقياس الى آخر · فيكون الفرق بين الاضافة الشمولية والاضافة المقولية في ان الاضافة الشمولية هي نسبة تعلق شيء بآخر تعلق علة كما هو تعلق المادة بالصورة وتعلق العرض بالجوهر · ولا يكون المتضايفان بهـذا المعنى حاصلين معاً بمعية الطبع والمعرفة فان الجوهر اسبق من عرضه طبعاً · واما الاضافة المقولية فلما كانت ماهيتها ان تكون بالقياس الى آخر كان حداها اي المتضايفان حاصلين معاً بمعية الطبع والمعرفة · اعني ان وجود وتصوُّر كل واحد منهما موقوف



فهل في الطبيعة اضافات حقيقية او هل ما فيها من الاضافات ليس هو الا من قبيل الاضافة الاعتبارية · فالجواب عليه في المطلب التالي

## المطلب الثاني

### في ان في الطبيعة اضافات حقيقية [1]

(١٤٠) لا ننكر انه توجد اضافات هي منع الفعل بالاستقلال ·

عَلَى وجود وتصور الآخر منهما · فلا يوجد الواحد دون الآخر ولا يعقل الواحد دون الآخر · كما يظهر للكمن مثل الابوّة لان معنى الابوة متضمن لمعنى البنوّة وكذا لا يوجد من يكون اباً ما لم يوجد من يكون له ابناً وبالعكس · واعلم انه يشترط للاضافة المقولية : اولاً ان يكون محلها شيئاً حقيقياً لانها عرض حقيقي ·

وثانياً ان يكون حدُّها شيئاً حقيقياً ايضاً لان ماهية الاضافة تقال بالقياس الى شيء آخر والقياس لا يكون الى المعدوم كما لا يكون من المعدوم ·

وثالثاً ان يكون اساس الاضافة اي وجهها حقيقياً اي وجودياً · لان الاضافة الحقيقية الوجودية لا تبنى الا عَلَى اساس وجودي اذ لا ينبني شيء عَلَى المعدوم ·

ورابعاً ان يكون المتضايفان متحازاً الواحد عن الآخر انحيازاً حقيقياً والا كانت الاضافة الحقيقية نسبة شيء الى نفسه اعني ان ماهيته مقولة بالقياس الى نفسه وهذا قول لا يستقيم ·

واعلم ان المراد بموضوع الاضافة هو ما تكون فيه الاضافة ومقولة عنه فموضوع الابوّة هو الوالد · ونريد بقولنا حد الاضافة ما تقال الاضافة بالقياس اليه · فحدُّ الابوّة هو الابن وهو المتضايف الثاني في الابوّة كما ان الاب هو المتضايف الثاني في البنوّة · واما اساس الاضافة ووجهها فهو ما من اجله هي موجودة الاضافة كما هو الايلاد في الابوّة ·

(١) م : الاضافة حقيقية اذا كانت النسبة موجودة حقيقةً في الموضوع واعتبارية اذا لم تكن حقيقة في الموضوع بل هي فعل الفعل المتصوّر ·

منقطعة ومتفردة وانما هو يؤلف كلاً منظماً ترتبط اجزاؤه بعضها ببعض ويترتب بعضها عَلَى بعض فتتعاون افعالها بالاشتراك عَلَى تحصيل خير عام وشامل فيحصل من ذلك بينها مجموع اضافات · وعليه فمقولة الاضافة داخلة في باب الكلي لتناول بحثه كل حقيقي ·

## المطلب الاول
### في تعريف الاضافة [1]

(١٣٩) ان خطين ا —— ب وج —— د · طول كل واحد منهما متر فهما متساويان وبينهما نسبة مساواة · ثم هذا العدد ٤ فانه ضعف ٢ فالاثنان نصف الاربعة والضعف هو ضعف ما هو نصفه فالحدّان يتقابلان لكنهما في الوقت نفسه يتداعيان · ولهذا يسميان متضايفين فبينهما نسبة في الكم · ثمّ هذان اخوان توأمان بطرس وبولس فانهما يتشابهان والواحد عَلَى شاكلة الآخر · فيقال ان بين الاثنين نسبة شبه وهي نسبة في الكيف · ثم هذا البخار يحرك آلة فيقال ان بينهما نسبة علّية اي ( بين العلة والمعلول) ثم العين صالحة للنظر ومعدة له فيقال ان بينهما نسبة غائية ان ارسطو يفرق بين الاشياء التي تقال بالاطلاق ( الجوهر والاعراض

(١) م: الاضافة مصدر اضافه اليه واسنده اليه وامالهُ اليه ونسبه · واستعملها الحكماء للدلالة عَلَى النسبة بين شيئين · وهي ما يقال به شيء انه كذا بالقياس الى آخر · وعرفها بعضهم انها النسبة بين شيئين · يقال ماهية كل واحد منهما بالقياس الى آخر · كالابوة مثلاً هي ما يقال من اجلها للاب انه ابٌ بالقياس الى الابن وكذا البنوة ·



المطلقة وهما الكم والكيف) والاشياء التي يقال انها اضافية · وان ما يخصص هذه الاخيرة هو انها تتعلق بشيء آخر غيرها · اما المقولتان الاوليان فان هويتهما او حقيقتهما تتعلق بالجوهر معتبراً عَلَى انفراده · فان الموجود الاضافي هو ما لا يوجد ولا يتعقل الا بالقياس الى موجودٍ آخر متضايف له · فالاضافة توجد في موجودات كثيرة وتختص بها غير منفصلة ولا متقسمة اذا اخذت واحداً من تلك الموجودات بمعزل عن الآخر فتنفي حينئذٍ النسبة لأن الاضافة تجعل الحدود المتضايفة مجتمعة ومتقابلة معاً ·

كان المدرسيون يقولون ان الاعراض التي يقال لها مطلقة هي شيءٌ ما واما الاضافة فهي شيء الى شيء · الاعراض المطلقة حالة في موضوع اي وجودها في موضوع واما الاضافة بمعناها الصوري فهي وجودها الى شيء · قال القديس توما : الوجه الصوري في الاضافة هو نسبتها الى شيء آخر · اه · ومن امعن النظر في الامثلة التي ذكرناها قريباً عن الاضافة لا يلبث ان يرى ان كل واحدة من تلك الاضافات متعلقة بحدين مطلقين متواجدين اي موجودين معاً · مثلاً طول المتر في خط اب هو عرض مطلق موجود في الخط اب عَلَى حدته وهو ايضاً موجود في الخط الثاني ج د معتبراً على انفراده · ولكن المساواة بين الخطين لا تحقق ماهيتها الا بتبادل النسبة بين الخطين الواحد منهما الى الآخر · وكذا لو قلت هذان بطرس وبولس اخوان توأمان يشبه احدهما الآخر فالشكل الذي من اجلهِ يشبه بطرس اخاه هو خاصٌ به وشخصيٌ له · وكذا الشكل في

اذا تأملت مضمون ما في ضميري وكيفية استحضار ذهني للمواضيع فانني اقيم نسبة بين الهويات المدركة بعضها لبعض اي تصورات عقلي . فهذه الاضافات او النسب انما هي ذهنية واعتبارية صرفاً كما هي النسبة بين الموجود واللاموجود و بين الجنس والنوع . ولكن تصوُّري ما في الضمير يتقدمه تصور الموضوع الخارج . وتصوري معرفة عقلي للمواضيع تسبقهُ معرفة المواضيع . ثم او ليس بين المواضيع المفردة الخارجة التي اتصورها غير نسب اعتبارية . ام هل بينها نسب حقيقية: فالجواب انه بلى يكون بينها نسب حقيقية هي سابقة لكل فعل عقلي يدركها العقل في الطبيعة ولكنه لا يوجدها فيها .

قال القديس توما في خلاصته جزء ١ س ٢٨ ج عدد ٢ : ان ما يقال بالقياس الى شيء آخر قد يوجد حيناً في طبيعة الاشياء وذلك فيما اذا كانت اشياء معدًّا بعضها الى بعض اعداداً متبادلاً بمقتضى طبعها وفي البعض ميل الى البعض الآخر وحينئذٍ فيجب ان يقال ان تلك الاضافات بينها هي اضافات حقيقية . وقد يتفق ان النسبة المعنية بما يقال بالقياس الى آخر لا وجود لها الا في تصور العقل بان يقيم نسبة بين شيء وآخر . وحينئذٍ فيقال ان الاضافة اعتبارية او ذهنية فقط كما لو شبه العقل الانسان بالحيوان من وجه تشبيه النوع بالجنس او نسبة النوع الى الجنس . اه وعرّف القديس توما الاضافة الحقيقية قال ما تعريبه : هي النسبة بين اثنين بسبب شيء موجود فيهما معاً حقيقةً . اه ( اي صادق عليهما حقيقةً ) . فليس من ينكر ان مثل هذه الاضافات لها وجود



في الطبيعة واليك البرهان على قولنا هذا :

«١» ان طولين محققي الوجود في الطبيعة قياس كل واحد منهما مترهما متساويان فان نسبة التساوي قائمة حقيقةً بينهما ادركنا او تصورنا تلك النسبة ام لم نتصورها . وكذا يتشابه اخوان توأمان حقيقة وبمعزل عن تصور العقل وكذا بين الاب وابنه نسبة حقيقية واضافة حقيقية وان لم يتصورها العقل لوجود الولادة حقيقة . وهلمَّ جرًّا الى غير هذه من الاضافات التي قدمنا ذكرها تقريباً .

فينتج من ذلك ان في الطبيعة اضافات وجودية حقيقية . ثم ان العالم لا يتركب فقط من موجودات منفردة مطلقة عن كل قيد نسبة بينها بل من موجودات بينها نسب ارتباط وتوقف وهذه الموجودات مرتبط بعضها ببعض ومتعلق بعضها ببعض بنسب يتقوَّم بها نظام العالم وذلك موجود بينها من قبل ان نعرفه . فهذه العائلة وهذا المجتمع الانساني مدنياً كان او دينياً ليس من يقول انهما أُلفتا افراد يسمى الواحد منها اباً والآخر ابناً هذا رئيساً والآخر مرؤساً تسمية تحكم الناس في وضعها برأي نفسهم ورضاهم . بل بيّن ان بين تلك الافراد نسباً ليست صنع العقل وانما هي وجودية حقيقية ينبني عليها نظام الالفة الاجتماعية فلا يمكن ازالة تلك النسب او اختلالها من دون تداعي صرح الالفة وسقوطه خاوياً على عروشه .

(١٤١) «٢» اعتراضات . عند كنت ان الاضافة مقولة ذهنية محضة فلا توجد في الخارج الا عندما يتصورها العقل اعني انها

من المقولات الثواني • ومرجع برهانه الى هذا القول: اننا من دون فعل
ذهني في العقل لا يمكننا ان ندرك الاضافة فاذاً الاضافة لا وجود لها
عندنا الا بفعل العقل • او بعبارة اخرى لا نسبة بدون فعل العقل • فينتج
من ذلك ان العقل انما هو الذي يدخل في الاشياء الواقعية النسبة وشرائعها

فنجيب ان في البرهان تلبيساً وخطاء • اما التلبيس ففي قوله «ان
الاضافة لا وجود لها عندنا» اذ يحتمل معنيين اولهما اننا لا ندركها والثاني
انه لا وجود لها ان لم ندركها • اما كونها لا وجود لها عندنا اعني اننا لا
ندركها فهذا نسلّم به اذ اننا في الواقع لا ندركها ما لم ندرك حدّيها ووجه
النسبة فيها • واما كوننا لا ندركها ليتحصل عنه انها غير موجودة فهذا
قول باطل اذ ان كثيراً من الاضافات سابق حداها ووجهها لفعل الذهن
وليس العقل بصانع او واضع لتلك الحدود وذلك الوجه اعني ان تلك
الاضافة ليست جعل العقل بل هي موجودة قبل فعله وقبله كما قررنا •

«٣» ماخلا البراهين العديدة التي تبطل مذهب التصوّرية [1] بوجه
الجملة وتؤيد قضيتنا هنا لنا برهان آخر يبطل عَلَى وجه الخصوص انكارهم
حقيقية بعض الاضافات • وبرهاننا الخصوصي هو هذا :

أن كل النسبة انما هي ما يتعلق بشفع اي باثنين يتنافى جزءاهما • وعليه
فهذه المقولة وان اعتبرناها من حيث هي في الذهن فهي خاصة بأمرين

(١) م : نريد بلفظ التصورية ( نسبة الى التصور ) مايطلقون عليه لفظ Idéalisme
من Idée او Idéal وهو مذهب فلسفي ينكر صاحبه الهوية الفردية في كل الاشياء
المحازة عن أنا ويقولون ان ما ليس أنا فهو تصوّر ذهني • وعليه فلا يسلّمون بان
في الاشياء عيناً مما سوى أنا وما دون أنا • فتصوّر



مخالفين وقائمة من جانبين • وكل اضافة وان اعتبرت بالوجه من المتقدم
من دون مقابلتها مع الواقع الحقيقي فهي قابلة لان يرد عليها السلب
او الايجاب كأن نوجب التضايف بين حدين او نسلبه عنهما في قضية ما •
وعند تخصيص القضية السالبة والموجبة عَلَى الوقائع ما الداعي ان نفضل
الواحد من السلب او الايجاب عَلَى الآخر مثلاً اذا عرض لنا حادثان
واقعيان فاننا نحكم بكونهما متشابهين ايجاباً لا غير متشابهين • او عرض لنا
حادث ثالث وقابلناه بالاول والثاني من الحادثين الاولين فنحكم بكونهما
متخالفين سلباً • فما السبب للحكم الموجب في الاول والسالب في الثاني • فان
كانت قوة الحكم بالتشابه او التخالف سنة مقوّمة للذهن أليس تطبيق
قوة الحكم عَلَى الحوادث الجزئية قاعدته المسوّغة له هي في المواضيع
الخارجية نفسها • فان كانت الحال كذلك اي ان كان سبب تفضيل احد
الحكمين هو في المواضيع نفسها فيجب الاقرار بان بعض الاضافات لها
اساس او وجه حقيقي في الموضوع • وذلك بمعزل عن تصوّر العقل وانحاء
ادراكه [1]

(١) م : خلاصة ما قيل في المتن ان الاضافة الحقيقية تتقوّم باربعة امور
فحسب • اولها ان يكون محلها حقيقياً اي متحقق الوجود كالاب في الابوّة • وثانيها
ان يكون حدها ايضاً متحقق الوجود كالابن لابيه • لانه ان لم يكن ابنٌ فليس اب •
وثالثها ان يكون ركن الاضافة متحقق الوجود كالولادة ان لم تحقق فليس هناك ابٌ
ولا ابن • ورابعها ان يكون التمييز بين المحل والحدّ اي بين الطرفين المتضايفين
تمييزاً حقيقياً لاقتضاء الاضافة ان تكون بالقياس الى آخر كالاب فانه منحاز عن
الابن حقيقة انحياز الوالد عن المولود والعلة عن المعلول • وليس من ينكر تحقق

## المطلب الثالث
## في الأضافات وتبويبها وركنها

(١٤٢) «١» من الاضافات ما هـو مضاف بالتبادل ومنها ما هو مضاف عَلَى غيروجه التبادل · فالاضافة بالتبادل اذا كانت في كل من الطرفين بالقياس الى الآخر من جنس واحدٍ كأن تكون (اي تلك النسبة) حقيقية او ذهنية في كلا الطرفين · فالنسبة بين الابوّة والبنوّة هي اضافة بالتبادل لانها حقيقية في الطرفين وكذا الاضافة بين الجنس والنوع هي اضافة بالتبادل لكونها ذهنية في الطرفين ·

واما الاضافة عَلَى غير التبادل او القائمة من جهة واحدة فهي مـا كانت النسبة فيـه حقيقية في طرف واحد من الطرفين كما هي اضافة الخليقة الى الخالق واضافة الحس الى الموضوع المحسوس · فان الخليقة تتعلق ذاتاً بالخالق والحس يتعلق من ذاته بالمحسوس تعلقاً حقيقياً ذاتياً ولا يعكس اي ان الخالق لا يتعلق بخليقتهِ ولا الشيء المحسوس يتعلق بالحس [1]

الشروط الاربعة في مثل الابوة والبنوة الذي ذكرناه · وقس عَلَى هذا المثل اضافة التساوي والتشابه والتماثل وغيرها من الاضافات وحينئذٍ يتضح لك جلياً ان الاضافة ليست جميعها من الاضافات الذهنية وانما يوجد في الاشياء الطبيعية اضافات حقيقية وهذا ما شئنا تلخيص اثباته فافهمه ·

(١) م : الفرق بين الاضافة المتبادلة والاضافة غير المتبادلة ان الاضافة المتبادلة متوقفة الوجود عَلَى الطرفين لان ماهية كل واحد من الطرفين تقال بالقياس





«٢» تقسم الاضافـة باعتبار ركنها الى ثلاثة اقسام وذلك باعتبار ان يكون ركنها هو «١» الوحدة والعدد او «٢» ان يفعل وان ينفعل او «٣» القياس والمقيس · واليك بيان ذلك فاعلمه :

«١» قد يكون القياس [1] اساساً او وجهاً للاضافة فان القوى تقاس بمواضيعها وتتنوع بتنوعها · ثم ان الفعل والانفعال قد يكونان ركناً كافياً لقيام اضافة حقيقية لان المنفعل يتعلق تعلقاً صورياً بفعل الفاعل الملحق به اثره · ثم ان الفاعل هو ايضاً يستفيد من فعلهِ فان بين الاب والابن مثلاً اضافة حقيقية مضاعفة · اما الابن فتلحقه الاضافة الى ابيه من حيث انه يأخذ منه الحياة وايضاً يسوغ القول بان الاب تلحقه الاضافة بالقياس الى ابنهِ واعني بها الاضافة الحقيقية وذلك لان الاب يتخلد بابنه لان الولادة تخلد النوع ومن هذه الجهة يصح القول ان الوالد يتكمل بابنهِ فان الولادة تكمّل المولّد · وسوف ترى ان الفعل يكمل الفاعل ·

الى الثاني حتى اذا انتفى احد الطرفين انتفى الطرف الآخر بالمعنى الصوري فيه · مثلاً اذا انتفى الابن انتفى وجه الابوة الحالي في الاب وكذا بالعكس · واما الاضافة عَلَى غير التبادل فهي كما رأيت ما كانت النسبة التعلقية فيه قائمة من جانب واحدٍ اذا انتفى ما تقوم من جانبه الاضافة انتفى الطرف الاخر ولا يعكس · مثلاً اذا انكر وجود الله انتفت الخليقة او انتفى المعلوم ينتفي العلم · عَلَى ان الله والمواضيع موجودة ولو انتفت الخليقة وعلمها ·

(١) م : لا يريد بالقياس المقدار المادي بل قياس الكمال لان كمال العلم مثلاً مقيس بالموضوع المعلوم ·

«٢» قلنا ان مقولتي ان يفعل وان ينفعل قد تلحقها الاضافة الحقيقية بحصر معناها، اعني ان المقولتين المذكورتين قد تكونان ركناً لاضافة حقيقية وقد لا تكونان . فان افعال الحس والادراك مثلاً هي اساس اضافة حقيقية قائمة من جانب الحاس والمدرِك المتصور . واما من جانب الشيء المحسوس والشيء المدرك او المتصوَّر فالاضافة هي ذهنية واعتبارية ليس غير .

«٣» ثم قلنا ان مقولات الكم وان يفعل وان ينفعل تكون او يمكن ان تكون اساساً لاضافة حقيقية . واما مقولتا الجوهر والكيفية فليس الامر فيهما كذلك اذ ليس فيهما بذاتهما معنى الاضافة بحيث اذا شئنا ان نبني عليهما اضافة كاضافة الاتحاد والاختلاف واضافة التشابه وعدمه فيلزم ان نلحق بالجوهر والكيفية مقولة الكم: الوحدة والعدد . اعني ان الجوهر والكيفية تلحقهما الاضافة بتوسط مقولة الكم اي الوحدة والعدد وذلك لان اضافة الاتحاد تتوقف عَلَى واحدية الجوهر فلا يقال هذا الجوهر مثلاً هوهو او متحد مع ذاك الجوهر الا اذا اعتبرت معنى الواحدية فيهما . وكذا اضافة الاختلاف فانها تبنى عَلَى تعدُّد الجوهر . ثم ان اضافة التشابه تقوم بوحدة الوصف والكيفية وعدم التشابه يفترض التعدد في الكيفية . وهذا دقيق فاعله [1]

(١) م : اننا يجدر بنا ان نضيف هنا بعض ما قاله المدرسيون في الاضافة تكملة لفائدة المطالع وقد اوردنا شيئاً من ذلك في حاشية سابقة فنقول :

قسموا الاضافة «١» الى اضافة بمعنى الكلي الشامل والى الاضافة المقولية اي



التي هي مذكورة في المقولات العشر كما مر بك . اما المضافات بالمعنى الكلي فهي اشياء مطلقة فيها اسناد ذاتي الى شيء آخر كما هي العلة والفاعل والموضوع . وسميت اضافات بالمعنى الكلي لانها تتحد بالشيء المضاف ولا تنفك عنه كما هي اضافة الفعل الى اثره والمعرفة الى الموضوع المعروف . واما الاضافة المقولية فهي ما لا يتحد بالمضاف اتحاداً ذاتياً غير منفك بل اتحاداً عارضاً كما هو التشابه والتساوي في العظم

«٢» والاضافة المقولية عَلَى ثلاثة انواع كما ذكرها الماتن: الاضافة المؤسسة عَلَى مقولة الكم : الوحدة والعدد - كالتماثل والتغاير والتشابه والتخالف والتساوي واللاتساوي . ثم الاضافة المسنودة الى مقولتي ان يفعل وان ينفعل سواء كان كل من الفعل والانفعال طبيعياً او ذهنياً اعتبارياً كالمُصدِر والصادر والعارف والمعروف والاب والابن والمعلم والتلميذ . ثم الاضافة المبنية عَلَى القياس والمقيس واريد به القياس المعنوي كاضافة المعرفة الى المعروف لان كمال المعرفة يقاس بالموضوع .

«٣» الى اضافة بمعنى التواطؤ والى اضافة بغير معنى التواطؤ واما الاضافة بالتواطؤ فهي ما اطلق عَلَى حديها اسم واحد كالتماثل والتشابه والتساوي اذ يقال هذا مثل ذاك وبالعكس اي يقال ذاك مثل هذا . وكذا قل فيما بقي من التشابه والتساوي . واما الاضافة عَلَى غير التواطؤ فهي ما كان يعبر فيه عن المتضايفين بلفظ مختلف كالاب والابن والاكبر والاصغر .

«٤» الى اضافة مادية واضافة صورية اما الاضافة المادية ويقال لها اضافة اساسية او ركنية فهي الشيء الذي تبنى عليه الاضافة معتبراً وجوده في كل من طرفي الاضافة من غير ما نظر الى نسبة الواحد منهما الى الآخر . واما الاضافة الصورية فهي ذلك الشيء المبنية عليه الاضافة ولكن من حيث هو منسوب الى الطرف الآخر . مثلاً بطرس وبولس متشابهان في البياض فالبياض اذا اعتبر في بطرس وبولس من غير نظر الى نسبة احدهما الى الآخر فهو الاضافة المادية واذا اعتبر فيهما من حيث وجوده اي البياض في بطرس منسوباً الى بياض بولس فهو الاضافة الصورية . فكل هذا دقيق يفيدك فهم ما تطالعه في كتب القديس توما والمدرسيين فاعله .

## المطلب الرابع
## في خواص المتضايفين [١] (عن المطول)

(١٤٣) ان خواص الحدود المتضايفة هي على ما قال ارسطو التلازم او التبادل ومعية الطبع ومعية المعرفة ·

«١» اما التلازم فقد قال فيه ارسطو ان المضافات تقال جميعها على اشياء يقع فيها التعاكس والتبديل بان يضاف الواحد الى الآخر ويضاف هذا اليه مثلاً العبد يقال انه عبد السيد والسيد يقال انه سيد العبد

وكذا الاكبر يقال فيه انه اكبر مما هو اصغر منه والاصغر هو اصغر مما هو اكبر منه وكذا الضعف ضعف النصف وبالعكس وهلم جراً الى ما يقع فيه مثل هذا التعاكس مثل الاب هو اب ابن والابن هو ابن اب ولا يفهم احدهما دون الآخر · وقد يتفق ان لا يتعاكس المتضايفان بالنحو الواحد والمعنى الواحد فيقال مثلاً المعرفة هي معرفة المعروف ولكن لا يقال المعروف هو معروف المعرفة بل هو معروف من المعرفة وكذا لا يقال في الشيء المحسوس هو محسوس الحس بل محسوس به من الحس ويقال في الحس انه حس المحسوس (من حس الشيء شعر به وادركه)·

«٢» معية الطبع · واراد بها انه اذا وجد في الطبيعة ما تطلق عليه الاضافة المتبادلة بمعناها الحقيقي فالمتضايفان يوجدان معاً فالضعف ونصفه

(١) م : اريد بالمتضايفين طرفي الاضافة كالاب والابن والشبيه وشبيهه الخ



يوجدان معاً وان وُجد السيد فيوجد العبد وكذا بالعكس اي ان وجد العبد فيوجد السيد (اعني اذا وجد من يصدق عليه اسم السيد او العبد فيوجد بالضرورة من يصدق عليه اسم العبد او السيد)

«٣» معية المعرفة [١] ويراد بها على ما قاله ارسطو خاصة يكون بها المتضايفان بحيث يتعقلان معاً في وقت واحد تعقلاً يتناول ذاتهما ووجودهما معاً · اه · فان تصوُّر كل واحد منهما كتصور الاب مثلاً يتوقف تحققه على تصور الآخر اي الابن

## المطلب الخامس
## في ما هو المطلق [٢] والمضاف

(١٤٤) ان لفظتي المطلق والمضاف تشغلان مجالاً واسعاً في

(١) م : معية المعرفة صحيحة في المتضايفات بالاضافة المقولية وقد مر بك ما هي الاضافة المقولية · وزادوا على الخواص المتقدمة ان الاضافة في المتضايفات لا تقبل الزيادة والنقصان قبولاً ذاتياً باطنياً وقلت قبولاً ذاتياً لان الاضافة باعتبار اساسها قد تتعلق باطراف كثيرة او قليلة مثلاً يكون الاب اباً لابناء كثيرين عدداً ولكن اضافة الابوة فيه والبنوة في اولاده لا تتفاوت شدة او خفة بل هي واحدة في كل حال بالوحدة الصورية · وقالوا من خواص الاضافة ان لا يكون لها ضد اعني ان اضافة الاب مثلاً ليست ضداً لاضافة الابن اذ يمكن اجتماع الاضافتين معاً في شخص واحد مع اختلاف الوجه كأن يكون بطرس اباً لبولس وابناً ليوحنا · اه ·

(٢) م : المطلق يعبر عنه عندهم بلفظ Absolutum معتق من · والمضاف بلفظ Relativum محمول على او منسوب الى · فلفظ Absolvo مركب عندهم من

كتب معجمات الفلاسفة المولدين . وكثيراً ما يرد ذكرهما ويشيع استعمالها عند فلاسفة عصرنا هذا فيجدر بنا ان نقرر معناهما على وجه التعيين غنماً للفائدة فنقول :

«١» المطلق اسم مفعول من اطلقه خلاّه عن القيد والتعليق . فيكون المطلق لفظاً دالاً على ما ليس مقيداً او مرتبطاً بشيء اعني ما هو مستغنٍ عن غيره كافٍ لنفسه . والمضاف عكسه هو اسم مفعول من اضافه اليه اسنده اليه ونسبه اليه

فيكون المراد منه هنا ما كان مقيداً بغيره ومرتبطاً بغيره غير مستغنٍ عن غيره وغير كافٍ لنفسه . فالمطلق اذا اعتبر فيه نظام الوجود فهو عبارة عما له كفاية بنفسه لوجوده اي ما كان كفوءاً لنفسه ومستغنياً في وجوده عن تعلقه بغيره .

«٢» والمضاف ما يتعلق وجوده بشيء آخر ( ما لا يوجد بمعزل عن شيء آخر لملازمته له ) واذا اعتبرنا نظام المعرفة فالمطلق عبارة عما يمكن تعقله بنفسه بلا حاجة في تعقله الى شيء آخر واما المضاف فهو ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر .

وهذا الفرق بين المطلق والمضاف بمعناهما الكلي وبمعناهما الذهني هو فرق اولي واساسي وان كلامنا هنا جارٍ على المطلق والمضاف معتبرين من حيث المعنى الكلي فيهما

---

Ab و luo اليونانية ومعناها ربط وعلّق وحرف Ab يدل على السلب اي سلب الربط والتعليق . اي الخالي من التعليق .



قلنا ان المضاف ما تعلق وجوده بشيء آخر . فنبت الزرع مثلاً يتوقف على المطر وهذا يتوقف على بخار الماء المتلبد . والبخار يتوقف على تبخر البحار وتبخر البحر يتوقف على حرارة الشمس وحرارة الشمس تتوقف على الالتهابات الكيماوية التي تولدها وهلم جراً الى غير ما ذكر من امثلة الاشياء المضافة المتعلقة .

«٣» واما المطلق فلما كان معناه سلبياً كان ان ما كان مطلقاً من وجه قد لا يكون مطلقاً من وجه آخر كالجوهر مثلاً فانه يقال فيه انه مطلق من وجه انه لا يتعلق بموضوع يحل فيه ولكنه لا يصدق عليه لفظ المطلق اذا أريد بالاطلاق عدم تعلق وجوده بغيره . فان الجوهر هو ما هو موجود في ذاته لا ما هو موجود من ذاته . وعليه فكل الجواهر الواقعة تحت الاختبار هي مضافة هو الله وحده عز جلاله الموجود المطلق بالاطلاق بمعنى انه هو الموجود الذي لا يحتاج لوجوده الى غيره . اه .

صدق كنت في كلامه الذي ذكرناه في مقدمتنا على كتاب المنطق حيث قال : ان الاضافة من الشروط اللازمة للموجودات التي تحيط بنا وتقع تحت اختبارنا وان سلسلة هذه الموجودات المقيدة بشرط اذا تتبعناها فتفضي بنا بالضرورة الى موجود خالٍ من كل قيد وشرط هو الموجود المطلق الذي يتعلق به ويتقيد به كل موجود مشروط فيه ومربوط بعلاقة الاضافة . اه .

«٤» اذا اعتبرنا نظام الوجود فالمطلق متقدم على المضاف لتعلق هذا به . واما اذا اعتبرنا النظام الذهني فاي المعلومتين اسبق أمعلومة

المطلق ام معلومة المضاف فالجواب انّ العقل عند اول انتشار معرفته يدرك بالتدريج مواضيع كثيرة منها متشابهة ومنها متخالفة ولكنه لا يدرك حينئذٍ ما يجمعها من وجه الشبه او يفصلها من فاصل الاختلاف لان هذا الادراك يستلزم فعل المقابلة المديد ·

وكذا قل في الوقائع التي يتعلق بعضها ببعض تعلق المعلول بالعلة فان العقل لا يدرك لاول وهلة ذلك التعلق ولكنه يدرك تلك الاشياء المربوطة بنسبة الاضافة والمقيدة بعلاقة التعلق من دون ان يدرك فيها معنى الاطلاق · فاذا اخذ يقابل بعضاً ببعض تلك الاشياء والوقائع فيظهر له ما بينها من نسب التساوي او اللاتساوي من جامع التشابه او اللاتشابه من رابط التماثل او التغاير من رتبة التقدم والتأخر والتصاحب او التعاقب والفعل والتعلق الخ· وحينئذٍ فالعقل يدرك المضاف لكن لا من حيث هو مضاف اذ ادراك الاضافية يقتضي اولاً ادراك الاشياء والوقائع ثم ادراك النسب التي بينها ثم مقابلة تلك الاشياء او الوقائع بعضها ببعض وحينئذٍ فيدرك المطلق من حيث هو مطلق اي بمعنى اطلاقه والمضاف من حيث هو مضاف اي بمعنى الاضافة فيه (عن المطول بتصرّف)



## الباب الثاني

## في ان الموجود يقسم ثانياً وبوجه العموم الى موجود بالقوة وموجود بالفعل

### مقدمة الباب

(١٤٥) قد مر بك ان موضوع علم الكلي انما هو الموجود الحقيقي وان كل ما يتناوله لفظ الموجود الحقيقي يتفرع الى المقولات العشر

والحال ان الموجود الحقيقي اية كانت مقولته فانه يمكن تقسيمه الى موجود بالقوة وموجود بالفعل الى القوة والفعل · قال ارسطو ان القول مثلاً بان موجوداً يرى معناه ان هذا الموجود له قوة الرؤية وانه بواقع الامر يرى · وكذا العلم في قولك فلان يعلم يراد به ان فلاناً يمكنه ان يستعمل العلم وانه يمارسه في واقع الحال · وكذا قل في الموجودات الجوهرية فيقال ان في هذا الحقل قمحاً وان لم يكن القمح قد بدا نضجه ·

اما الموجود الذهني [1] فليس مقام البحث عنه في علم الكلي ·

قد بحثنا في الباب الاول من هذا الكتاب عن الموجود الحقيقي

(١) م : الموجود الذهني ما كان منحصراً وجوده في الذهن ولا يوجد ولا يمكن ان يوجد في الخارج على ما هو في الذهن كالجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض وهي الاجناس العالية التي لا يمكن وجودها في الخارج على ماهي في الذهن وكذا تصور ان الطبيعة البشرية واحدة في جميع الافراد لوحدة الشبه بين طبيعة الافراد ·

## ❊ الفصل الثاني ❊

### في ما هو المراد بقولهم الموجود بالقوة والموجود بالفعل بالمعنى الكلي فيهما

(١٤٨) انما يكون التصور الهيأ او بالمعنى الكلي اذا قُطع النظر فيه عما في الموضوعات الموجودة في الطبيعة من لواحق الكم والمادة · فالتغير بمعناه الكلي بحسبما يتصوره الفكر انما يُعتبر من حيث هو تغير بمعزل عما يلحقه من التعينات في عالم الاجسام · والعقل ينظر فيه الى مبادئ الحركة من غير التفات الى نسبة تعلق الحركة بالمواضيع المادية · والحال اننا نرى في العلم الكلي لارسطو ان كل ما يتغير او كل ما هو قابل للتعين وللكمال يطلق عليه اسم الموجود بالقوة · واما اسم الموجود بالفعل فيطلقه ارسطو عَلَى المبدأ المعيّن المكمِّل ·

وهنا يجب الانتباه الى التفرقة بين ما هو الموجود بالقوة و ( بين ) ما هو الممكن · فان الممكن يطلق عَلَى الموضوع الذي لا يكون في صفاته المتعقلة تناقض وتنافٍ · ولكن هذا الموضوع هو من دائرة النظام الذهني لا من دائرة النظام الطبيعي والموجود الممكن هو بالقوة بمعنى المفعول Objectivement ·[1] واما الموجود بالقوة فيتعلق بالنظام الطبيعي لتضمنه

(١) ان لفظ Subjectif في الفلسفة الحديثة وصف الفاعل المفكر · ولفظ Objectif وصف لما يقابل أنا · واما في الفلسفة القديمة فاللفظ الاول كان يدل عَلَى جوهر العالم الطبيعي واما لفظ Objet فيراد به ما هو في العقل ملابساً لفعل الادراك ·



معنى وجود موضوع ناقص قابل للكمال والقوة القابلة للكمال فيه هي قوة في محل Subjective وان الموجود بالقوة والموجود بالفعل الذي هو مضاف اليه لا يمكن تعريفهما · وذلك لان مواضيع تصوراتنا الاولى لما كانت لا تقبل التحليل فلا تقبل التعريف ايضاً ·

ولكننا اذا قابلنا الواحد منهما بالآخر فاننا نتأدّى الى فهم ما اعتاص من معناهما بواسطة تقابل التضايف بينهما لان المتضايفات يشرح بعضها بعضاً · فنقول

ان الموجود بالقوة هو الموجود من حيث هو قابل لكمال ما · والفعل هو ما يقضي لُبانة القوة ويسد حاجة قابليتها[1]

والقوّية نسبة الى القوة هي الصفة المميزة للقوة ويراد بها استعداد القوة وقابليتها للكمال · واما الفعلية نسبة الى الفعل وهي الصفة المميزة للفعل فنريد بها كونَ ما كان في شيء من القوة والاستعداد هو خارجاً الى الفعل واعني بذلك كمال الشيء المذكور

(١) م : الفعل هو اخراج الموجود بالقوة من القوة الى الفعل او جعل استعداد القوة خارجاً الى الوجود · فبدوّ براعيم الشجر مثلاً في فصل الربيع وظهور اول الثلج في ايام الشتاء ثم انصداع الصبح من ظلمة الليل كل ذلك من الحوادث التي تستوقف النظر و يقال فيها انها افعال في حال ممارستها او اشياء في حال فعلها فسلب مثل هذه الافعال في حال ممارستها ليس سلباً من قبيل العدم · فالشجرة التي لا تبيّن في ايام الربيع يمكنها ان تبين ( اي يبدو برعمها ) والثلج اذا لم يسقط في الايام الممطرة في فصل الشتاء يمكنه ان يسقط فالبرعم والاثلاج في اوانهما مع توفر اسبابهما ومبادئهما في الطبيعة يعبر عنهما بكونهما موجودين بالقوة · ومتى بدا البرعم وظهرت اوائل الثلج يقال ان ما كان بالقوة صار بالفعل · ( مطوّل )

متفرعاً الى المقولات العشر وذكرنا من تلك المقولات ما لا يتعلق موضوعه بالمادة تعلقاً ذاتياً ولذلك كان حقه ان يشغل مقاماً في علم الكلي وهذه المقولات كما رأيت هي مقولات الجوهر والكيفية والاضافة وان يفعل وان ينفعل · فبقي ان نبحث في هذا الباب عن الموجود بالفعل والموجود بالقوة · فان معرفة الفرق بين القوة والفعل لمن اهم المطالب الفلسفية فان الفلسفة العصرية قد تقاعدت عن تحصيل هذه المعرفة او توانت عنها وتناستها فافضت بها غفلة التقصير الى الخبط في بيداء مشاكل لا مناص لها منها · وان الذي يؤدي بنا الى معرفة هذا التقسيم الجديد اي تقسيم الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل انما هو درس الحركة او التحول ولهذا نبدأ الكلام عليهما مصدّرين هذا الباب بالبحث عنهما فنقول

## ﴿الفصل الاول﴾

## في الحركة او التحول وفي المادة والصورة

### البحث الاول

### في الحركة او التحول

(١٤٦) انا اذا نظرنا الى الموجودات التي يتألف منها العالم فاننا نراها كلها تتمشى على شريعة شاملة مطردة هي الحركة · فانها تكتسب دوماً من الكمال ما لم يكن لها وتخسر كمالاً كانت متصفة به من قبل · وان المدرسيين يطلقون اسم الحركة على كل تلك التغيرات التي تعتور



الموجودات المحدقة بنا والتي تطرأ علينا نحن انفسنا · وقد بقي لفظ الحركة دائراً استعماله في فلسفة المولدين ولكنهم ابدلوه اليوم بلفظ التحول ·

«١» اذا تقصينا بطريقة التحليل حركة الجواهر الجسمية او تحولها فاننا نتأدى الى معرفة ان من تلك التغييرات الحاصلة ما هو عارض ومنها ما هو جوهري · فان جوهراً واحداً يصير اشد حرارة او اكثر انارة وهذا تغيير عارض يطرأ على الجوهر لا يبدّل كنه الجوهر المذكور ولا يحوّله عن كيانه وهو باقٍ في نوعه مع ما عرض عليه من التغير · ثم هذان جسمان كيماويان اذا التقيا يتركب منهما جسم جديد مختلف عن مركبيه اختلافاً نوعياً فيقال حينئذ ان التغيير جوهري · وان قيل كيف تشرح لنا هذا التغير الجوهري او العرضي فاجيب:

«٢» ان في كل تغيير هوية جديدة بادية للوجود واخرى قديمة مستمرة · مثلاً هذا حديد بارد قابل لفعل النار اذا ادنيته منها يسخن فقد تولدت فيه حالة عارضة هي الحرارة ولكنه مع الحرارة لم ينفك ان يبقى حديداً واقعاً تحت الامتحان يصبر على ضرب المطارق · ثم هذا الاكسيجين والادروجين اذا كانا في قياس وقدر معلوم فانه يتولد عنهما جسم جديد هو الماء مختلف الاسم والنوع عن المركبين غير ان كلاً من المركبين لم يتلاشَ بل هو باقٍ في المركب المائي فان شيئاً قد انتقل منهما الى المركب الذي ولداه · قال القديس توما ان كل متحرّك هو مستمر بالنظر الى شيء وزائل بالنظر الى شيء آخر · اه

## البحث الثاني

## في المادة والصورة

(١٤٧) ان الذي يصير مستمرًا عَلَى الحركة والتغيير هو ما يطلقون عليه اسم المادة الاولى او الهيولى واما الذي يحدث ويتجدد فيقال له عندهم الصورة · فالمادة هي الهوية التي تقبل الصورة واما الهويات التي عند دخولها عَلَى المادة تجعلها تكون هذا او ذاك الجسم عَلَى وجه التعيين فهي ما يسمونه الصورة ·

«٢» ان هاتين الهويتين المتضايفتين اعني بهما المادة والصورة اللتين توصلنا الى معرفتهما بطريق تحليل الحركة المادية هما المصدر الاول لمعلومتي الفعل والقوة · فان المادة والصورة المستمر تصورهما من استقراء العالم المحسوس قد توسع في معناهما حتى صارتا تطلقان ( اي لفظ المادة والصورة) عَلَى ما هو من عالم الارواح بل عَلَى ما هو من نظام الاعتبار الذهني وذلك عَلَى وجه التشكيك · ووجهه ان التغيير يتضمن بالضرورة معنيين معنى ما هو قارٌّ وثابت ومعنى ما هو طارئ وحادث اعني بهما المادة والصورة · فاستنتجوا من وجه الشبه ان التغييرات الحاصلة في الموجودات اللامادية لا بدَّ وان يتحقق فيها هذان الطرفان المتضايفان · اذ حيثما يكن تغيير يكن مادة وتعاقب صور · وان القديس بوناونتورا يسمي مادةً ما هو محل قابل للتغيير · واما المبادئ الباطنة التي تتعين بها الموجودات اللامادية تعينًا جوهريًا او عارضًا فهذه يطلق عليها اسم



الصورة وكذا ترى ان القديس المذكور قد توسع في تصوري المادة والصورة المستمدَّين في الاصل من التغييرات الجسمية اطلاقًا لها عَلَى الاشياء الروحانية وهذا الاطلاق من قبيل النقل المقول بتناسب وتشكيك ·

«٤» ايضًا اطلقوا لفظي المادة والصورة في ما هو من النظام المعقول عَلَى وجه المحاكاة · وذلك ان التصورات التي هي اكثر بساطة واعمُّ شمولاً يمكن العقل ان يخصصها تخصيصًا تدريجيًا بان يضيف اليها صفات متعددة · ولكي تفهم ذلك راجع جدول برفير في الجلد ١ في المنطق بحث ٤ عدد ٢٤ فترى ثمَّ ان بين الجنس الاعم الاعلى الذي هو الجوهر وبين الجزئي الحقيقي الاخير الذي هو هذا الانسان مثلاً فصولاً مخصصة تخصيصًا تدريجيًا متتابعًا كلما نزلت مرتبةً خصصت ما قبلها بها · فيظهر لك هناك ان بين المرتبة السابقة والمرتبة اللاحقة نسبة تحاكي نسبة المادة الى الصورة فترى مما قدمناه ان لفظي المادة والصورة قد عمَّ معناهما حتى صارتا تطلقان بوجه التناسب والتشكيك عَلَى ما هو من نظام الموجود المحسوس ومن نظام الموجود المعقول ومن نظام المعقول الذهني الاعتباري وانهما بمعناهما هذا الكلي الشامل يترادفان معنىً مع لفظي القوة والفعل وذلك لان المادة بمعناها هذا الكلي هي شيء غير معين قابل للكمال · واما الصورة فهي المبدأ المعين المكمِّل ·

وما احسن ما قال القديس توما حيث قال : الفعل تمامٌ وكمالٌ وغايةُ القوة . اه . ثم ان حصول القوة عَلَى الفعل او حصول الشيء القابل للكمال عَلَى الكمال هو ما يعرف بالتحول او الحركة بمعنى اللفظ الكلي .

## ﴿ الفصل الثالث ﴾

### في ما هو المراد باسم الحركة بالمعنى الكلي

(١٤٩) يقال في شيء انه تغير اذا اكتسب كمالاً لم يكن له او فقد كمالاً كان فيه . اعني ان التغير يتمُّ لموجود اذا كان الموجود بالقوة قد قبل فعلاً اي اكتسب كمالاً او بالعكس اي اذا كان الموجود قد خلا من فعل اي فقد كمالاً . وان ارسطو قد عرّف الحركة قال هي فعل شيء هو بالقوة بالوجه الصوري . او فعل شيء غير كامل . قال: « فعل » لان الحركة ليست سلب كمال وانما هي كمال ثبوتي لان الشيء المتحرك ينتقل من نوع وجود الى نوع وجود آخر فيكتسب كمالاً لم يكن له من قبل . الا ان الحركة ليست فعلاً من كل الوجوه لان الشيء الذي يتغير اذا اعتبر من حيث هو في حال التغير فهو باقٍ بالقوة بالنظر الى كمالات اخرى يمكنه ان يكتسبها . واما ما هو فعل من كل الوجوه فليس متحركاً او لم يعد متحركاً لان الفعل المطلق هو غير الحركة لانه خاص بموجود كامل . فتكون الحركة فعل قوة شانها ان تكمّل ولهذا صدق قول ارسطو ان الحركة هي فعل شيء بالقوة من حيث هو بالقوة .



ان بين الاستعداد المحض الى الحركة او القوة المحضة و ( بين ) الفعل التام ( الذي نتوقف عليه ظفر الاستعداد بحاجته ) او القوة المخرجة الى الوجود هوية واسطة مركبة من فعل وقوة . وهذه الهوية هي ما يُعرف بالحركة . فتكون الحركة فعلاً وبهذه الجهة تدلُّ عَلَى القوة المخرجة الى الفعل جزءًا ولكنها (اي الحركة) هي باقية بالقوة من وجه ان القوة المخرجة جزءًا الى الفعل لا تزال قابلة لفعل آخر ولهذا صح ان يقال ان الحركة هي فعل فاعل بالقوة . او فعل فاعل غير كامل . ولكي تفهم ما هي الحركة يجب ان تعلم ان المتحرك معتبر فيه نسبتان نسبتهُ الى القوة السابقة التي أُخرجت الآن الى الفعل ثم نسبته الى فعل اخر ممكن تحققه . اعني ان الحركة تتضمن امرين معاً تحقيق قوةٍ ما والاستعداد لفعل آخر اكمل . وهو معنى قولهم ان الحركة هي فعل قوة هي بعدُ بالقوة .[1]

(١) قال القديس توما : يجب ان نعلم ان شيئاً يكون بالفعل فقط وشيئاً يكون بالقوة فقط وان شيئاً وسطاً يكون بين القوّة المحضة والفعل الكامل . فاما ما هو بالقوّة فقط فلم يكن بعد متحركاً واما ما بلغ ان يكون بالفعل الكامل فهذا ليس بمتحرك ولكنه قد تحرك . فالمتحرك اذاً هو ما كان وسطاً بين القوة المحضة والفعل اعني ما كان جزءًا بالقوة وجزءًا بالفعل كما يظهر في التحول . فان الماء متى كان سخناً بالقوة فقط فهو بعد لا يتحرك وان هو سُخن فقد تمت فيه حركة التسخن . واما متى بدأ يأخذ شيئاً من السخونة عَلَى وجه لا تكمل له فيه السخونة فيقال حينئذٍ انه يتحرك الى السخونة لان ما يتسخن شيئاً فشيئاً انما يأخذ من الحرارة اكثر فاكثر فاذاً نفس فعل الحرارة غير الكامل الموجود في الشيء القابل للحرارة انما هو الحركة لا من حيث هو بالفعل فقط بل من حيث انه قد وُجد بالفعل وهو مقول بالقياس الى فعل آخر لانه اذا رفعت كونه مرتباً الى فعل آخر فانه اي الفعل نفسه وان كان

## ✻ الفصل الرابع ✻

## في مبدأ الحركة

### البحث الاول

### في انه ما من شيءٍ يحرك نفسه ولا من شيءٍ يخرج نفسه من القوة الى الفعل

(١٥٠) ان العالم المادي يتركب من موجودات تتغير وتخرج من القوة الى الفعل . وان شريعة هذا التغير انما هي هذه انه ما من موجود من هذه الموجودات الناقصة يحرك نفسه . وهذا مبدأ بمادة ضرورية قد عبَّر عنه المدرسيون بقولهم : كل متحرك انما يتحرك من محرك آخر او لكل متحركٍ محركٌ . وايضاً ما من شيء يخرج من القوة الى

ناقصاً فهو حدٌّ وغاية لا حركة وذلك كما يحدث في ما يسخن نصف سخونة والحال ان الاستعداد او الترتب الى فعل آخر انما يقال عَلَى ما هو موجود بالقوة الى ذلك الفعل وكذا الفعل الناقص اي غير التام اذا اعتبر من حيث هو الى فعل آخر يتممه فهو من جهة ما هو بالقوة لا يتم فيه معنى الحركة . وانما يقال فيه انه مبدأ الحركة لان التسخن كما يبدأ من البرودة يبدأ من الفترة (اي حال الفتور) . فاذاً الفعل الناقص يصدق فيه معنى الحركة . فانه قوة من جهة ما هو بالقياس الى فعل آخر يتممه وهو فعل من جهة ما هو بالقياس الى ما هو انقص منه . وعليه فليس هو قوةً موجودة بالقوة وليس هو فعلاً موجوداً بالفعل . القديس توما في كتاب ٣ من الطبيعيات قراءة ٢ .



الفعل الا بموجود هو بالفعل .

ظن سوارس ان هذا المبدأ هو نتيجة مستفادة من دليل الاستقراء ولهذا حصر صدقه في العالم الطبيعي ولم يسلّم بان صدقه يتناول ما وراء الطبيعة اعني انه ليس صادقاً بمعناه الكلي الشامل .

ونحن نقول ان هذا المبدأ من المبادئ التي هي بمادة ضرورية اي المقولة بالضرورة وقد مر بك في المنطق ما المراد بالقضايا المقولة بالضرورة وعليه فمن انكر هذا المبدأ قد خالف مبدأ التناقض واليك دليله :

ان الموجود الذي هو قابل لاكتساب كمال ما ليس هو في الحال حاصلاً عَلَى هذا الكمال والا (اي ان كان حاصلاً عليه في الحال) يمتنع عليه اكتسابه اذ لا يُحصَّل الحاصل . والحال لو فرضنا ان هذا الموجود قد حصل فيما بعد عَلَى هذا الكمال فيلزم عنه احد قولين اما انه حصل عليه بفعل علة خارجة اكسبته اياه وحينئذٍ صدق المبدأ وصح ان موجوداً ما لا يكون بنفسه كفوءاً لتكميل نفسه . واما انه لم تفعل في تكميله علة خارجة وحينئذٍ لزم التناقض في القول لان الموجود من الجهة الواحدة ليس حاصلاً عَلَى الكمال . لانه ينبغي له ان يحصّله . ومن الجهة الاخرى يكون للموجود الواحد بالوحدة الصورية اي هو هو بنفسه بنفسه يحصل عَلَى ذلك الكمال وهذا بيّن الاستحالة .

فاذاً لا بد من القول بان حصول كمال في موجود قابل له يستلزم بالضرورة فعل فاعل خارج عنه وهذا عَلَى حدّ قولنا بانه ما من موجود يخرج من القوة الى الفعل الا بفعل موجود هو بالفعل والا صار التشبث

تقول مستحيل[1]

## البحث الثاني
## في القوى المختلفة والافعال المتضايفة لتلك القوى

(١٥١) ان الموجود الذي هو بالقوة الى الفعل هو اما جوهري او عرضي. ان كل ما نراه يتعاقب في الطبيعة عَلَى وجه الاستمرار من التغييرات الجوهرية انما يفترض وجود موجود اول هو بالقوة هو المادة الاولى او الهيولى • وان الصور الجوهرية التي تكون بها الاجسام الجوهرية كلٌ منها بنوعهِ هي ما يسمونه الفعل الاول للمادة الاولى • فترى ثم ان بين القوة والفعل نسبة اولى اساسية تحقق في كنه الذات الجوهرية •

الا ان الذات الجوهرية ليست هي وحدها كل الموجود الطبيعي بل ان لهذه الذات الجوهرية تعيينات عارضة وانها قابلة للوجود الخارج•

(١) م : وان قال قائل ان الموجود الحي يتحرك من نفسه فاذا كذب المبدأ المذكور فنجيب انا لا ننكر ان الحياة فعل مستقر في النفس غير ان من تتبع افعال الحياة نامية كانت او حساسة او عاقلة لا يلبث ان يجد ان تلك الافعال المتعلق بعضها ببعض تتعلق انتهاء بفعل خارج كفعل الهضم والتنفس في النمو والشعور في الحس والتعقل الحاصل من الموضوع الخارج • واما في الافعال الحرة فآخر ما يتوصل اليه تعلقها طلب النفس بالضرورة للخير المطلق • والحال ان حضور هذا الخير للذهن ليس فعل الفاعل المختار وانما هو موجود فيه قضاء لحكم طبيعتهِ • هو الموجود الاول المطلق وحده فعله لا تعلق له البتة بآخر ولكنه لا يصدق عليه سبحانه مبدأ الحركة المتقدم ذكره لانه ليس محلاً لحركة مطلقاً اذ ليس فيه قوة قابلة للخروج الى الفعل وانما هو فعل ليس غير اي فعلٌ محض (عن مطوّل مرسيه بتصرف)



والحال ان الجوهر بالقياس الى هذه التعيينات العارضة انما هو الموجود بالقوة والاعراض هي الافعال المضافة اليه • ولما كانت الصورة الجوهرية يقال لها الفعل الاول للمادة الاولى صح ان يقال ان الصور العارضة للجوهر هي الافعال الثانية له •

عَلَى انه قد يطلق من وجهٍ ما عَلَى العرض نفسه اسم الفعل الاول فان المقدار مثلاً هو بالقياس الى الشكل الخارج الذي يحدّده فعل اول والشكل ( او الهيئة الحاصلة باحاطة الحدود بالمقدار ) هو فعل ثانٍ للمقدار • ثم ان القوة الفاعلية هي بالقياس الى الجوهر فعلٌ ولكنها فعل اول لان انجازها الفعل هو بالقياس اليها فعلٌ ثانٍ •

ثم نرى ان القوى الفاعلية المعروفة بالمنفعلات بين القوة فيها و ( بين ) الفعل فعل واسط ايضاً • مثلاً القوى المدركة فينا هي قوى منفعلة اي قابلة لانها من قبل ان تباشر فعلها ينبغي لها ان تقبل شيئاً يُعرف بالمتمم الباطن كالصورة المحسوسة المنطبعة في الحس والصورة المتعقلة الحاصلة في العقل • فان الحس لا يبرز فعل الاحساس الا بعد حصول تلك الصورة المحسوسة فيه وكذا العقل لا يدرك الا بعد حصول الصورة المعقولة فيه فاذاً الحس والعقل هما بالقوة لا بالقياس الى فعلهما النهائي اي فعل الاحساس وفعل الادراك فقط بل هما ايضاً بالقوة بالقياس الى المعين المتمم المذكور الذي يجعلها في حالة الفعل • ولنا مثل عَلَى ما ذُكر : جوهر متصف بقوى منفعلة هي نفسنا فان النفس بالقياس الى المادة التي هي صورتها هي فعل اول • ثم قواها المنفعلة كقوة الادراك

هي بالقياس الى النفس افعال ثانية . الا ان هذه القوى المنفعلة هي في دورها بالقياس الى المعيّن المتمّم افعال ثانية كالعقل فانه بالقياس الى المتمم التعقلي او الصورة المعقولة فعل ثانٍ . ثم ان هـذه القوى اذا حصّل لها المعين المتمم فلا تزال بالقياس الى فعلها النهائي باقية بنسبة القوة الى الفعل وكذا قل في الملكات فانها اذا اعتبرت بالقياس الى قواها فهي مقولة انها بالفعل اي انها فعل وان اعتبرت بالقياس الى الافعال التي تجعل سهلة مباشرتها فهي مقولة انها بالقوة . وما من تناقض في ان حداً واحداً يقال انـه بالقوة بالقياس الى حدّ سابق له وانه بالفعل بالقياس الى حد لاحق له

فما ذكرناه الى هنا من النسب بين القوة والفعل انما هو منحصر الانطباق على ما هو ماهية الشيء . والحال ان الجوهر مع ماله من معينات الكم والكيف هو محل للوجود الخارج وهو اي الجوهر من هـذه الجهة ايضاً اي اذا اعتبر بكل ماله من الصفات المشخصة الفردية فيقال انه بالقوة بالقياس الى فعل الوجود الخارج لان الوجود الخارج هو آخر فعل الموجود على ما قاله القديس توما :

قد مر بك في مقامه ان الموجودات المحدودة هي مركبة من ذات ووجود خارج تركيباً حقيقياً . فان فعل وجودها هو فعل مقبول في موضوع ما او فعل معطى واما الله عز وجل فان وجوده هـو فعل قائم بنفسه او فعل غير مأخوذ من غيره (١)

(١) يستفاد من علم الجماد وعلم النفس ان الوجود الجوهري انما هـو ما



هو قائم بنفسه او متحد بالمادة اتحاداً ذاتياً . وان الفعل القائم بذاته قد يكون كاملاً او غير كامل . فالجوهر الروحاني المحض هو قائم بذاته لوحده . فهو صورة كاملة قائمة بذاتها . واما النفس الناطقة فليست بفعل كامل قائم بذاته فلا يستحيل لما استحالة بالذات ان تقوم بذاتها لوحدها منفصلة عن المادة ولكنها باتحادها بالمادة تستجمع الشروط الطبيعية اللازمة لتمام كمالها . وبهـذا المعنى يقال ان النفس الناطقة ليست بفعل كامل قائم بنفسه .

ثم ان الفعل الغير قائم بنفسه لا يقوى على الوجود لوحده وانما يحتاج في وجوده الى قوته المناسبة له اعني انه يحتاج في وجوده الى المادة كما هي نفس النبات والبهيمة وصور المعادن الجوهرية . ثم ان الصور النوعية هي افعال جوهرية ومن البيّن ان الفعل اللاقائم بذاته قد يكون صورة عرضية . هذا واليك جدولاً مجملاً في ما يرد له اسم الفعل من المعاني المختلفة فاحفظه

١ً الفعل المحض الخالص هو الله .

٢ً الافعال المزجية او المختلطة وهي المخلوقات
- الفعل الاول
  - ١ً الفعل القائم بنفسه (وهو الصورة القائمة بمعزل عن المادة)
    - الكامل (الملاك)
    - اللاكامل (نفس الانسان)
  - ٢ً الفعل اللاقائم بنفسه (وهو المتوقف على المادة مطلقاً او اتم التوقف)
    - الجوهري (الصور الجوهرية في المركبات المادية)
    - العارض او العرضي (الصورة العارضة)
- الفعل الثاني
  - ١ً فعل الوجود (بمقابلة الذات)
  - ٢ً الفعل الفاعلي (بمقابلة القوى التي هي المبدأ الاول للفعل .)

## البحث الثالث

## في القوة والفعل من حيث هما معتبران بالقياس الى انجاز الفعل بالواقع

(١٥٢) قد مرَّ بك ان معلومة القوة والفعل مستفادة لنا من مشاهدة الحركة اعني من تتبُّع التغييرات التي تحدث في الطبيعة ·

فانا اذا دققنا نظر الانتباه الى الحركة نفسها فاننا نرى فيها شيئاً يستمرُّ ثابتاً من جهة ومن اخرى شيئاً يزهق زائلاً وشيئاً يبدو ظاهراً ·

قال القديس توما : كل ما يتحرّك فانما هو يثبت بالنظر الى شيء ويزول بالنظر الى شيء آخر · اه

اما ما يستقرُّ ثابتاً على الاحوال والتقلبات المتعاقبة التي يتنقّل بها المتحرّك فهذا يسمونه القابل المتحرّك او المادة او القوة · واما ما يزول او يبدو فيسمونه صورة او فعلاً · فالقوة من الوجه الذي ذكر هي قوّة قابلة منفعلة واما الفعل فهو المبدأ الباطن للكمال الممنوح للقوة القابلة ·

واعتبار الحركة بالمعنى المتقدم هو الذي اعتبرناه الى الآن وهو الملحوظ اليه على وجه الخصوص في علم الكلي ولكن الحركة لها اعتبار آخر وهو ما يلي بيانه :

الحركة لا توجد من نفسها بلا محرّك فانه ما من شيء يخرج من القوة الى الفعل الا بمؤثّر فيه من الخارج · والحال ان المبدأ الذي يوقع هذا الاثر يسمى قوّة هو ايضاً وهو القوّة الفاعلية · واما ممارسة القوّة



واستعمالها فيسمونه الفعل او العمل ·

وقد عرَّف ارسطو القوة الفاعلية قال : هي مبدأ التغيير الحاصل اثره في الغير من جهة ما هو غير · وكذا عرَّفها المدرسيون تبعاً لارسطو ويرادف القوة المكنة والقدرة · والفرق بين المعنيين المتقدّمين للقوة والفعل فرق معتبر · لاننا نقول من جهة قوة منفعلة قابلة للكمال ومن جهة اخرى مبدأ فاعلي لاثر حاصل في شيء هو غير المبدأ الفاعلي · فان القوى المنفعلة والمبادئ الفاعلية توجد دائماً معاً في الطبيعة · وان تعلق القوى المنفعلة بالمبادئ الفاعلية هو المسوّغ لان يطلق على كليهما اسم واحد هو اسم القوى · فيكون قولك « قوى » دلالة على القوى والمبادئ المذكورة ويتضح لك ذلك اذا اعتبرت المسئلة من وجه طريقة التأليف فيها لانه ما الفائدة من وجود قوة منفعلة اذا لم يكن بازائها قوة قادرة على ان تكسبها فعلها المكمّل لها · [1] اه ·

فالتغيير هو محط التقاء القوتين لان الحركة هي التكمل الصوري للقوة المنفعلة وحدُّ الاثر الموقع من القوة الفاعلة · ولا نريد بذلك ان القوة والفعل لفظان يدلاّن على معنى واحد وانما نريد ان لفظ الحركة

(١) ان لفظ القوة وُضع اولاً للدلالة على مبدأ الفعل ثم نقل الدلالة على ما يقبل فعل الفاعل فيقال له قوة وهي المعروفة بالقوة المنفعلة او الانفعالية · وكذا ان القوة الفاعلية يوافقها فعل تتم هي فيه فكذا ما يوافق القوة الانفعالية كأنه كمال وتمام لها يقال له فعل · ولهذا اطلقوا لفظ الفعل على كل صورة حتى على الصور المنفصلة · وان الذي هو مبدأ الكمال جميعه وهو الله يسمونه الفعل الاول والمحض · قاله القديس توما في ١ في الحكم ·

الواحد يدلُّ عَلَى معنيين مختلفين باختلاف وجه اعتبار الحركة. لان الحركة التي مركزها هو المتحرِّك اذا اعتبرت من حيث هي في القوة المنفعلة القابلة لها فتسمى انفعالاً وان اعتبرت من حيث صدورها عن القوَّة الفاعلة فتسمى فعلاً (مطوَّل)

البحث الثالث

في المقابلة بين المعنيين الموضوع لهما لفظتا الفعل والقوة

(١٥٣) قد اطلقوا لفظاً واحداً للدلالة عَلَى ضربين من ضروب الاضافة يختلف احدهما عن الآخر اختلافاً حقيقياً:

فان لفظ القوة يجيء مرادفاً للفظ الموجود بالقوة وحينئذٍ فهو هوية قابلة لان تكمل بتعيين باطني لها وهذا التعيين الباطني هو الذي يسمونه الفعل الصوري للقوة. ويطلقون لفظ القوة ايضاً عَلَى القوة الفاعلة التي هي المبدأ القريب للفعل والعمل الصادر من تلك القوة يسمونه فعلها.

فترى أن لفظي الفعل والقوة هما مأخوذان في الحادثين المتقدمين عَلَى نحو من انحاء التشكيك والمناسبة. الا أن هذين المعنيين المختلفين من وجهٍ ما لهما محط تلاقٍ يتحدان بهِ. اما ما هو هذا الوجه الذي يتحد فيه هذان المعنيان المختلفان اختلافاً جزئياً فاليك الجواب عليه نبينه لك من تتبع احوال الحركة:

مثلاً هذه شجرة بينت اي بدا برعُمها وورقها عَلَى اغصانها. فهذا



البرعم هوية جديدة اوجدتها الحركة. فيقال ان هذه الهوية كانت من قبل ان توجد كانت ممكنة ليس فقط بالامكان المعروف بالامكان الذهني الذي يقال عَلَى الماهيات المجردة والذي يتوقف عَلَى كون تلك الماهيات ليس بين معلوماتها الذهنية تنافٍ وتناقض بل كانت ممكنة بالامكان الحقيقي الذي يقال عَلَى الاشياء التي لها في الطبيعة علة وجودية تقوى عَلَى ايجادها. وبهذا المعنى يقال ان هذه الهوية كانت بالقوة في عللها. وان هذه العلل التي يقال ان شيئاً هو فيها بالقوة لعلى نوعين:

علة مهيئة لان تكون محلاً للحادث الظاهر اي المحل الذي شأنه ان يقبل هذا الحادث. ثم القوة القادرة عَلَى ايجاد هذا الحادث في العلة التي قدرنا كونها مهيئة لقبوله وهي الفاعل الذي من شأنه ان يفعل هذا. والعلتان المذكورتان وهما العلة القابلة او المادية ثم العلة الفاعلة يقال فيهما انهما تحويان بالقوة الحادث الجديد المتوقف ظهوره عليهما. ويقال للاولى القوة المحلية وللثانية القوة الفاعلية وكلتاهما يقال لها قوة.

والحركة هي حدٌّ[1] فاعليةِ العلة الفاعلة المقول في العلة المادية

---

(١) م: الحد في اللغة يطلق عَلَى الحاجز بين شيئين. وفي اصطلاح المهندسين هو نهاية المقدار كالخط والسطح والجسم التعليمي. وفي اصطلاح الاصوليين والمنطقيين هو مرادف للمعرِّف ويدلُّ ايضاً عَلَى ما تنحل اليه القضية كالموضوع والمحمول وعَلَى ما تنحل اليه مقدمة القياس كالحد الاكبر والاصغر والاوسط. والحد ها هنا في علم الكلي يراد به حد الفعل وهو ما يكمل بنفس الفعل. وحد الفعل الصوري هو ما يتمه الفعل حقيقةً ومباشرة. وحد التسمية والوصف هو ما يكتسب بالفعل اسماً جديداً. مثلاً الحركة هي بالقياس الى القوة المحركة لها حد الفعل

فالحركة اذاً هي مقولة قولاً بالتضايف عَلَى كلتا القوتين معاً · عَلَى ان الحركة الواحدة بنفسها تتوقف عَلَى اضافتين اضافة الى المحلّ او الموضوع الذي توجد فيه واضافة الى المبدأ الذي يصدرها · وتكون هذه الحركة من مقولة ان يفعل او ان ينفعل اي تسمى انفعالاً او فعلاً بحسبما تعتبر فيها اضافتها الى العلة المادية او العلة الفاعلية ·

وعليه فتكون الحركة الواحدة موضوعاً لتصوُّرين متميزين ومعنيين مختلفين ·

## الفصل الخامس

### في النتيجة الحاصلة عن اهمال تمييز القوة والفعل تمييزاً بالمعنى الكلي [1]

(١٥٤) من طالع فلسفة دي كرت علم انّ علم الجماد عنده لا يتجاوز تناوله الميكانسم اي العلم الميكانكي البحت وان علم الحي ليس إلاّ

---

الصوري والجسم المحرَّك (بالفتح) هو حد التسمية اذ يسمى متحركاً تسمية بالفعل الحاصل فيه · اه ·

(١) م: التمييز بالمعنى الكلي ويسمونه المتافيسيقي هو الذي ذكره الماتن الى هنا ويسمونه ايضاً التمييز الذهني مع مسوّغ في الشيء وعرَّفوه قالوا: هو ما يحله فيما اذا تصور الذهن في شيء واحد بعينهِ غير منقسم اشياء متميزة غير منحازة في الواقع وانما تصورها العقل كذا لمسوغ محقق في الشيء · وقال «لمسوغ محقق» للاشارة الى ان هذا التمييز ليس من قبيل الاعتباط بل مؤسس عَلَى نفس الشيء ·

وقالو الوجه المسوغ لمثل هذا التمييز اما كون الشيء الواحد يقوى عَلَى افعال مختلفة



تشبثاً بمذهب التنوية [1]

اما اولاً فلان المادة عندهم قوام ماهيتها انما هو العظم او المقدار وهي ليست في رأيه سوى مقلّ للحركة وناقل لها لان المادة قد اعطيت منذ البدء كمية معلومة محدودة من الحركة لا تتجاوزها · نعم قد يمكن للاجسام اذا تماسَّت وتحاكَّت ان ينقل بعضها الى بعض عدداً كثيراً او قليلاً من الحركات · ولكن حاصل تلك الحركات لا يتخطى الكم المحتوم · واما الاجسام فلا يلحقها من هذه الحركات تغير باطني فلا تتجدَّد فيها حقيقة ولا تضيع منها هوية · وهذا هو حكم الجماد والنبات وجسم الانسان بلا فرق لان كلاً منها هو في نفسه محلّ ساكن وان تحرك فحركته مستعارة مستمدة وعليه فليس في الموجودات صفات داخلة فيها ولا خواصّ ملازمة لها

---

كالنار تيبس الطين وتجمده وتسيل الشمع · واما كون الشيء هو من الكمال بحيث يوازي كماله كمالات كثيرة منتشرة في غيره من الاشياء · فان الله عزَّ وجلَّ كماله يوازي بل يحوي بقدر اسمى كل كمال هو في المخلوقات · واما كون الشيء هو مشابهاً لشيء من وجهٍ ومخالفاً له من وجه آخر فالانسان مثلاً يشابه البهيمة من وجه ويخالفها من آخر · واما كون تصوراتنا هي قاصرة وضعيفة فانه لا يتهيأ لها ان تحيط علماً بالشيء دفعة واحدة · نتصور الشبح عن بعيدٍ جسماً ثم اذا تدانى حيواناً ثم اذا قرب انساناً وثم بطرس مثلاً · فالمسوغات للتمييز التي ذكرناها معاً في العقل من العجز عن الاحاطة بالموضوع دفعة واحدة هي ما يسمونه التمييز الاساسي او ركن التمييز الذهني بالمعنى الكلي (عن القديس توما بتصرف)

(١) م: مذهب التنوية او مذهب المبدأين Dualisme هو مذهب القائلين باثينية الاله اي بالاهين اثنين اله الخير واله الشر وبمبدأين مستقلين المادة والروح الجسد والنفس · وان كلا المبدأين لفي تنازع مستمر غير منقطع ·

ولم يبقَ بين الاجسام من اختلاف نوعي وانما الطبيعة برمتها آلة عظيمة متحدة بالصورة في كل جزء من اجزائها · انتهى قول دي كرت ·

والحال ان هذا المذهب بيّن الفساد · والدليل عليه ان اجسام الطبيعة ليست كما زعم سوى نقط مادية خاضعة لفعل محرّكات خارجة تسمى قوى ميكانيكية وانما هي متصفة بخواصّ مميزة لها ولها طبيعتها الخاصة بها وهي محل لتغييرات عارضة داخلة فيها بل لاستحالاتٍ جوهرية · والحال ان كل ذلك يقتضي ان يكون في هذه الموجودات مبدأ باطني محل للقبول وقوىً منفعلة ومادة جوهرية منفعلة اعني انها ينبغي ان يكون فيها اصل ماهو بالقوة وقابل لان يتعين بالافعال العارضة او الجوهرية ·

والحال ان الذي هوّر دي كرت في هذه المهاوي حتى خبط هذا الخبط انما هو غفلة اهماله للتمييز بين القوة والفعل تمييزاً بالمعنى الكلي لانه نظر الى الموجودات من جهة ما هي عليه في الحال لا من جهة ما يمكن ان تصير اليه اعني لم ينظر اليها من جهة ما هي بالقوة ·

وايضاً ان الذي افضى بدي كرت الى جعل علمهِ بالنفس فرعاً من مبدأ الثنوية حتى نشب منشب سوء في تلك الاضاليل الوخيمة التي لا محل له عنها ولا تخلّص له منها انما هو غفلته عن التمييز المذكور بين القوة والفعل ·

فقد اعتاص علَى دي كرت وملبرنش ولبنتس وسبينوزا خلفائه انه كيف تفعل النفس في الجسم وكيف يفعل هذا فيها · هذا مشكل التاث عليهم ولم يهتدوا لصوابه فان النفس عند دي كرت انما ذاتها في التصور



واما الجسم فليس فيه الا المقدار وعليه فقال اي اشتراك وتناسب بين هاتين الهويتين كيف ان هذين الجوهرين يمكن ان تربطهما علاقة تفاعل والواحد منهما متميز عن الآخر واجنبيٌّ عنه · والاختبار شاهد بان النفس تحرك الجسد ولكن كيف يتسنى لها ان تحرك البدن بفعل التصور الباطن · ثم ان شهادة الوجدان ناطقة بان التأثيرات الحاصلة في آلات البدن تهيج شهوات النفس فكيف يمكن للمادة ان توقع اثرها علَى الروح · فهذا سرٌّ عجز دي كرت عن استجلاء رموزه فحاول شرحه بما هو ابعد منه منالاً بل بما لا يقبله العقل فقال ان التفاعل بين هذين الجوهرين مرجعه الى تلافي العلل الاتفاقية والى نظامٍ سابق وضعه وان فعل الواحد بالآخر ليس سوى فرصةٍ لفعل الآخر به · فضلّ دي كرت اذ زعم ان فعل النفس في البدن هو فعل علة فاعلة في موضوع اجنبي عنها اذ قد فاته ادراك ما هو المراد بالفعل الذي هو العلة الصورية لموضوع هو بالقوة · فان النفس الانسانية ليست بطبيعة روحانية تفعل في جسم تام كيانه بمعزل عنها فعلاً هو من قبيل فعل العلة الفاعلة في موضوع اجنبي وانما هي صورته الجوهرية المكملة له · اعني ان النفس هي الكمال الجوهري لشيء ليس في ذاته جسماً حياً من اجسام الطبيعة الا بالقوة كما سوف يتضح لك ذلك في بابه من علم الحيّ ·

---

## خلاصة القسم الثالث المتقدم

(١٥٥) قد علمت ان موضوع علم الكلي انما هو الموجود الحقيقي وان هذا الموجود الحقيقي يقسم الى قسمين اساسيين . فانه يقسم اولاً الى المقولات الاولى العشر ويقسم ثانياً الى موجود بالقوة وموجود بالفعل . وهذا التقسيم الثاني جارٍ ايضاً بالاشتراك في كلٍ من المقولات العشر المذكورة . اعني ان كل واحدة من المقولات العشر هي موجود بالقوة او بالفعل .

فالقسم الثاني من كتابنا هذا قد دار بحثه على هذين التقسيمين وكان من المناسب ان نعقبه تلواً على الاثر بالقسم الرابع الذي يدور بحثه على علل الموجود الا اننا لما كنا قد تكلمنا على الحركة التي هي عنوان النقص في الموجودات المخلوقة رأينا ان نستطرد الى وضع باب موجز في خواص الموجودات المخلوقة وخواص الموجود الكامل الغير المتناهي الذي هو الله عزّ وجلّ . ولقد اعتاد الفلاسفة الروحيون ان يقدّموا على العلم الالهي بحثاً على خواص الموجودات الحادثة وخواص الموجود الواجب الوجود ويجعلون مقام ذلك البحث ها هنا واننا . وان كنا لا نجد هذا النسق مما لا يعترض عليه فقد تحرينا اتباعه فنقول .

---



# الباب الثالث

## في الموجودات المخلوقة والموجود اللامخلوق

### ﴿الفصل الاول﴾

### في الموجودات بالقوة والحادثة والمقيدة المتناهية

(١٥٦) ان الموجودات التي تقع تحت الامتحان والحس هي كلها متغيرة متحركة ففيها شيء هو بالقوة فهي مركبة من قوة وفعل .

والحال انها لما كانت بالقوة وجب ان تكون متكملة اي قابلة للكمال ومن جهة ما هي قابلة للكمال ليست كاملة بل ناقصة .

وان الموجودات المتغيرة تزول وتولد وتفنى لان وجودها ليس من مقتضيات ذاتها وهي اذا اعتبرت من هذا الوجه تسمى حادثة . لان الحادث يعرَّف بانه هو ما لا تقتضي ذاته الوجود ولا اللاوجود . او ما ليس له في ذاته السبب الكافي لوجوده . والمعنى واحد في كلا القولين .

واذا اخرج الموجود الحادث الى الوجود فلا بد له من ان يكون وجوده مأخوذاً من علة فاعلة خارجة وذلك لان وجوده ليس خاصاً بـه بجهة ذاته . وعليه فيكون الموجود الحادث موجوداً من غيره اي موجوداً مقيداً ومتعلقاً ضرورةً فهو معلول علة فاعلة .

ثم كون الموجود المتغير والحادث مركباً من قوة وفعل فهذا مبدأ باطني لمحدوديته اي لكونه محدوداً . فان فعل الوجود لا يخرج موضوعاً الى

الوجود الا بقدر ما هـذا الموضوع هو قابل للوجود او بقدر ما فيه من استعداد الانصراف الى الوجود · فكل موضوع مخرَّج الى الوجود فهو مخلوق ومحدود اي متناهٍ ·

## ❋ الفصل الثاني ❋

### في الموجود الذي هو فعل بحت وواجب الوجود وغير متعلق بغيره وغير متناهٍ

(١٥٧) سوف ترى في علم الله ان الموجودات المركبة من قوة وفعل تستلزم وجود موجود ليس هو بالقوة من وجهٍ ما وانما هو فعل محض وهذا الفعل المحض لمّا لم يكن قابلاً لكمالٍ فوق كمالهِ لاقتضاء ماهيته انتفاء كل اختلاط قوة وفعل فيـه فقد وصفه المدرسيون باسم اللامتحرك · ولما كان هذا اللامتحرك هو العلة الاولى للحركة التي يتحرك بها كل متحرك اطلق عليه ايمة المدرسة اسم «المحرك اللامتحرك»

ان الموجودات يقال فيها انها غير كاملة بمقدارِ ما هي بالقوة وهي قابلة للفعل اي الكمال بحسب ما هي بالقوة · واما الموجود الذي هو من ذاته فعل محض فهو في غاية تمامه وكماله ولا يقبل كمالاً آخر لحصوله على كل كمال ممكن له · وايضاً ان ما هو فعل محض ينتفي فيه التركب من ذاتٍ ووجود · على ان هذا التركب من ذات ووجود هو السبب الاصلي والباطن لحادثية الموجودات اي لان توصف الموجودات بالحدوث وذلك لوجودها بالقوة بالقياس الى الوجود الخارج · وايضاً التركب من



القوة والفعل هو السبب في تعدد الموجودات ومحدوديتها · وذلك لان الكمال الذاتي لموجود ما انما هو مقيس بما في ذلك الموجود من القوة لان فعل تحقق الوجود هو بحكم الضرورة منحصر ومقيد بحسب الذات المحدودة التي هو مقبول فيها اعني انه قيد محدودية الذات التي تقبله · فينتج من ذلك ان كل موجود نجد فيه امتزاجاً بين القوة والفعل فهو متناهٍ · واما الموجود الذي ليس فيه قوة وفعل بل انما هو فعل محض فهو كامل وغير قابل للتعدد وذلك لانه يملك بالضرورة كل كمال يمكن ان يتناوله معنى الموجود اعني انه غير متناهٍ ·[1] هذا وشرح كل هـذه المعاني مقام بحثه في علم الله · اه ·

## الباب الرابع

### في ان موضوع علم الكلي واحد

### البحث الاول

### خلاصة مجملة للاقسام الثلاثة الاولى من هذا المؤلَّف

(١٥٨) ان موضوع علم ما وراء الطبيعة الصوري هو جوهر الاشياء الواقعة تحت الامتحان والتجربة · قـد خصصنا القسم الاول للبحث عن هذا الجوهر من حيث هو في ذاته وعن ماهيته وعن كونهِ

(١) قال القديس توما : ان الله هو فعل غير متناهٍ وهذا يتضح من ان الفعل لا ينتهي الا من وجهين من جهة الفاعل كأن يأخذ جمال البيت كمّه وحدّه من ادارة البنّاء، ثم من جهة القابل كما ان الحرارة في الحطب تنتهي وتأخذ حدّها

(اي وجوده) الخارجي وتكلمنا في القسم الثاني عَلَى خواصه العامة الشمول اي الخواص المقولة بالمعنى الكلي وحكينا في القسم الثالث عن معيناته ذاكرين لواحقه العارضة المتعددة ثم مركباته الالهية والموجود بالقوة والموجود بالفعل اي فعله . الا ان البحث عن الموجود من حيث هذه الاعتبارات ليس يستفرغ موضوع علم الكلي ولا يفي به بل بقي علينا ان نتكلم عَلَى تغاير الموجود الجوهرية والملوضة (اعني تولده وفساده وحركته) بل عَلَى العدم وسلب الموجود وعَلَى هذا البحث يكون مدار القسم الرابع .

وها هنا يعرض للذهن مشكل وهو: هذه الاعتبارات المختلفة التي اعتبرناها في البحث عن الموجود أليست تضرُّ بوحدة علم الكلي ما هو الرابط الجامع لكل هذه الاشياء او المسائل المتغايرة الشديدة التخالف كما هو الجوهر والعرض والقوة والفعل فهنا جوهر من جهة ومن جهة أخرى تغير وعدمٌ وسلبٌ أليس كل ذلك مما يزيل الوحدة ويجعل موضوع علم الكلي فالعلم نفسه متعدّداً فالجواب عليه في القضيتين التاليتين فتفهمهما .

وقدرها بحسب استعداد الحطب - واما فعل الله فلا ينتهي من جهة فاعل ما لانه ليس صادراً عن آخر بل عن نفسه ولا من جهة قابل ما لانه لما لم يكن يمازجه شيء من القوة المنفعلة كان فعلاً محضاً غير مقبول في آخر لان الله هو نفس وجود نفسه غير مقبول في شيء ما . في القوة س ١ ف ٢ . اه .



## القضية الاولى

### ان موضوع علم الكلي بوجه الاصالة انما هو الجوهر

(١٥٩) ان للجوهر صدرَ المقام في مباحث علم الكلي - واما ما ليس جوهراً فمقامه مقام اللاحق التابع له . قال القديس توما في ٤ علم الكلي قراءة ١ : ان الموجود يقال عَلَى انحاء مختلفة ولكن كل جوهر فهو مقول بالنسبة الى شيء واحد اول هو المحل (اي الجوهر) . اه .

يمكن تبويب الموجودات عَلَى اربع مراتب

«١» احط هذه المراتب مرتبة انواع السلب والعدم . اما كون انواع السلب والعدم ضرباً من ضروب الموجود فلان العقل يبحث عنها الا ترى انه يوجب لها او يسلب عنها شيئاً في احكامه الموجبة او السالبة فيقول مثلاً اللاموجود ليس موجوداً والعمى في الانسان نقص وهلم جراً .

«٢» يعلو هذه المرتبة عَلَى الاثر مرتبة التغاير . فان التغير فيه معنى الموجود وعدمه او سلب الموجود لان التغير فعل ناقص غير كامل وسوف نعلق لهذا بحثاً مخصوصاً في القسم الرابع .

«٣» مرتبة الاعراض . فان الاعراض لا يشوبها اللاوجود ولكن وجودها ليس في نفسها بل في غيرها . العرض يقال فيه انه موجود ولكن وجوده هو في غيره .

«٤» مرتبة الجوهر وهي اعلى المراتب كمالاً في الوجود لان

الجوهر وحده هو ولي وجوده فان وجوده لا يشوبه معنى النفي او السلب وهو لا ينوط بموجود آخر متعلقاً به كما هو العرض · وعليه فكان من الصواب ان يكون المقام الاول في البحث عن الموجود خاصاً بالجوهر لان الجوهر هو الموجود بمعنى الغلبة اعني ان الجوهر هو اشهر ما يقال عليه اسم الموجود فهو اولى به · وايضاً ان الموجودات من المراتب الثلاث المتقدمة انما مرجعها بطريق الضرورة الى الجوهر · اما الاعراض كالكيفية والكمية فلانها موجودة في الجوهر لاصقة بِهِ واما التوليد فلانه معدٌّ الى ايجاد جوهر · والحركة او التغيير فلأن حدهما تعيين الجوهر كيفاً او كماً واخيراً النفي او السلب فلانهما يرفعان او ينفيان جوهراً ما او تعيناً من تعينات الجوهر ·

ثم زد على ما تقدم ان الموجود الاسمي نفسه له علاقة بالجوهر بمن وجه انه علته الاولى وغايته القصوى ·

فينتج مما قلناه الى هنا ان كل ما يطلق عليه اسم الموجود فانه يلابس الجوهر ويتعلق به من وجه او من آخر ·

اذن قد وضح لك ان علم الكلي واحد بالوحدة الاصلية · والقضية التالية تزيد الامر توضيحاً فتتبعها



## القضية الثانية ( عن المطول ببعض تصرف )

## ان الموجودات المختلفة يشترك بعضها مع بعض بوجه من وجوه التناسب والتشكيك [(١)]

(١٦٠) قد اطلقوا بالاتفاق اسم الموجود على كل المراتب المختلفة المتقدمة التي تسمى موجوداً تسميةً بالاصالة او بالتبع ·

فهل دلالة اسم الموجود على كل ما ذكر هي دلالة بالتواطؤ او بالاشتراك او بالتشكيك فالجواب عليه :

«١» الدلالة بالتواطؤ كون اللفظ الواحد موضوعاً لموضوع عام مشترك بين الافراد على السوية · كما هي دلالة الجنس على انواعه او النوع على افراده فاذا تقرّر ذلك فنقول:

هل يتنزّل الموجود منزلة جنس عام شامل بحيث تكون طوائف الموجودات في الطبيعة من جماد ونبات وحيوان وانسان وروح بسيط محض وجوهر وعرض وفعل وقوة ومخلوق وخالق متنزّلاً جميعها منزلة انواع مختلفة لجنس الموجود ؟

---

(١) م : معنى القضية ان اسم الموجود يطلق على كل من المقولات الاولى التي هي المقولات العشر وعلى كل من المقولات الثانية التي هي الاجناس العالية ثم على النسبة التي تربط المحمول بالموضوع وعلى الالفاظ الدالة على هذه النسبة سواء كان ذلك الارتباط لارتباط سلب او ايجاب صادقاً كان او كاذباً ولكن اطلاق اسم الموجود على ما ذكر ليس على طريق الاشتراك المحض او التواطوء المحض بل على ضرب من ضروب التشكيك والتناسب كما يتضح لك من الشرح ·

ان الماهية الجنسية هي مقدمة في الذهن عَلَى الانواع المنضمة تحتها فهي الجزء الذاتي الثابت بالاشتراك لكل تلك الانواع ولذلك فانها تقال عليها قولاً متواطئاً اي قولاً بمعنى واحد عَلَى السوية · فان صح كون الموجود جنساً شاملاً وكون ما دونه من الموجودات انواعاً له صح كون دلالة اسم الموجود عليها من قبيل التواطؤ ·

«٢» اما الدلالة بالاشتراك فاذا كان اللفظ الواحد موضوعاً لاشياء مختلفة او لاوجه اعتبارات او معانٍ مختلفة ليس في الواقع بينها جامع ارتباط واشتراك كالعين للباصرة والذهب والينابيع الخ ·

«٣» امـا الدلالة بالتشكيك فاذا دل اللفظ الواحد عَلَى اشياء مختلفة بالطبيعة ولكنها يجمعها جامع تشابه او بين بعضها تناسب في واقع الامر · كما تقول مثلاً الورق للدلالة عَلَى الاخضر الخارج عَلَى اغصان الاشجار وهذا اصل وضعه · وللدلالة عَلَى الكاغد والجلود الرقاق التي تكتب عليها عَلَى وجه الاستعارة من ورق الشجر لما بين الشيئين من المشاكلة في الملاسة · وكذا نقول عَلَى نحو من التشكيك هذا الغذاء صحيح وهذا الهواء صحيح وهلمّ جرّاً وذلك لان الغذاء والهواء منسوبان الى الصحة من حيث موافقتهما لها · وكذا يقال في الاشياء المنسوبة الى الطبّ طبية والى الحرب حربية · فاذا فهمت ذلك نقول بالتفصيل :

(١٦١) «١» ليس اسم الموجود جنساً مقولاً عَلَى عدّة انواع من الموجودات قولاً عَلَى السواء لانه من البيّن ان الجوهر والاعراض والحركة والسلب والعدم والموجود واللامتناهي والموجود المتناهي كل



ذلك ليس انواع هوية جنسية واحدة والا كان الفصل المقوّم لهذه الانواع لا يطلق عليه اسم الموجود وهذا غير مسلَّم به لان كل ما يوجد وما يتصور فهو مقول فيه انه موجود · بل الجوهر وحده هوية كاملة لانه هو الموجود القائم بنفسه غير متوقف عَلَى لواحقه وتعييناته العارضة واما العرض فمتوقف عَلَى الجوهر وهويته موجودة في هوية الجوهر فهو موجود لموجود · ثم الموجود بالفعل هو كامل واما الموجود بالقوّة فهو من ذاته متكمِّل بالفعل اي شأنه ان يتكمل بالفعل · فاذاً اطلاق اسم الموجود عَلَى الجوهر وعَلَى العرض عَلَى الموجود بالفعل وعَلَى الموجود بالقوّة ليس من قبيل التواطؤ لانه لا يشترك بينها عَلَى السوية وليس معنى الموجود واحداً في جميعها · فبالاحرى لا يدل لفظ الموجود دلالة تواطؤ عَلَى ما هو توجّه الى الموجود الحقيقي كما هي الحركة وعَلَى ما هو سالب للموجود كالنفي والعـدم · وهي ليست من نفس طبيعة الموجود كما هو في ذاته · وكذا قل في الموجودات الحادثة والموجود الضروري لان لفظ الموجود لا يتحقق معناه فيهما عَلَى السواء وذلك لان الموجودات الحادثة وجودها مستمد ومعطى لها وهويتها اية كانت فهي غير فعل وجودها · واما الموجود الواجب الوجود اي الله فوجوده غير مأخوذ من غيره فان ذاته هي وجوده فاذاً يستحيل ان يكون شيء مقولاً عَلَى الله وعلى باقي الاشياء قولاً بالتواطؤ ·

«٢» نجيب على الثاني والثالث فنقول :

ليس اسم الموجود يدل عَلَى سائر الموجودات دلالة اشتراك محض ·

هذا ينصبّ عَلَى الجوهر ايضاً الا اننا لا نعتبرها هنا الجوهر من حيث هو كذا في ذاته بل نحصر الكلام في مسئلتين : كيف صار الجوهر الى ما هو عليه· وكيف يفعل الفعل الذي نراه يفعله في الطبيعة · اعني اننا الى هنا قد اعتبرنا الجوهر في حالة وجوده من حيث هو والآن ننتقل الى اعتبارين آخرين فيه الاول اعتبار تولده وهو البحث في تركب الجوهر والثاني اعتبار قوته وهو البحث في الطبيعة· وهذان الاعتباران يشملان علل الموجود الجوهري الباطنة والخارجة فنقول

---



# القسم الرابع

## في علل الموجود

## الباب الاول

### فاتحة تمهيدية في موضوع القسم الرابع وتقسيمه

### المطلب الاول

#### لمحة مجملة في العالم المادي

(١٦٢) ان العالم المادي لفي حركة مستمرة وهو لناظره مشهد تغييرات متواصلة غير منقطعة بيدَ ان شريعة مستمرة واحدة تقوم بتدبير هذه الحركة وان من وراء هذه التغاير شيئاً ثابتاً صابراً عَلَى تحولاتها وتقلباتها وان ما نسميه نظام الطبيعة انما هو متولد عن مزاوجة تلك التغاير والشريعة الثابتة التي تُمشى هي عليها · فلنأتينّ عَلَى وصف هذه المعاني الاساسية وصفاً مجملاً موجزاً فنقول :

#### البحث الاول

#### في الحركة الحاصلة في الطبيعة

(١٦٣) ان كل اجسام الطبيعة آلية كانت او غير آلية سواء اعتبرتها عَلَى انفراد او في جملتها فانما هي خاضعة للحركة ومحل التقلب

بل دلالة تشكيك وتناسب :

اما كونه لا يدل عليها دلالة اشتراك لفظي محض بمعنى انه لا يتفق بعضها مع بعض في شيء من المعنى بل باللفظ فقط فذلك لان تلك الاشياء وان كانت مختلفة من وجهٍ فهي مشتركة بالمعنى من وجهٍ آخر كما يتضح لك مما يلي :

ان الجوهر هو موجود قائم بذاته في وجوده والعرض هو ما بـه الجوهر حاصل علَى وجودٍ ما ثانوي فالعرض اذاً هو شيء من الجوهر موجود في الجوهر . ثم القوّة والفعل فهما اما مركبان للجوهر كالهيولى والصورة الجوهرية واما هما نفس الجوهر من جهة مـا يلحقه تعينات عارضة او من حيث هو حاصل علَى كمال التشخص .

اما التحوُّل الجوهري فانه يؤدي الى توليد جوهر جديد والتغير العرضي يحول الجوهر هذا التعين او ذاك .

ثم السلب نفسه يفضي الى توليد جوهر كما سوف يتضح لك في القسم الرابع الآتي قريباً . وخلاصة القول ان كل ما ليس جوهراً فلا يصدق عليه اسم الموجود الا من وجه انه ينسب الى الجوهر فيكون الجوهر هو الاصل في النسبة ومـا دون الجوهر كالخاصة والاستعداد والاضافة هو فرعٌ في هذه النسبة . واسم الموجود يقال علَى الجوهر وعلَى ما بقي من المقولات قولاً من قبيل النسبة او التشكيك .

وايضاً يقال اسم الموجود علَى الله والموجودات علَى وجه التناسب والتشكيك . فان الله يملك كل كمال هو في الموجود المخلوق لانه العلة



الاولى لكل موجود . والعلة الاولى تحوي علَى نحوٍ ما كل كمال معلولاتها الا ان الكمال الالهي لا يختصّ بالله علَى نحو ما يختص كمال الخليقة بها . فان الخليقة هي بالضرورة هوية غير معينة فتتعين تدريجاً تعينَ جنسٍ ونوعٍ وتشخص الى ان يأتي عليها فعل الوجود فيجعلها في الطبيعة موجوداً مفرداً مشاراً اليه بهذا او ذاك . واما الله فليس الحال فيه كذلك اذ ليس فيه شيء من شأنه ان يعين فان كل ما في الله فهو وجوده بعينهِ فاذاً كل كمال هو في الموجودات المخلوقات فهو في الله ولكن لا على نحو ما هو في المخلوقات . وقد عبَّروا عن هذا المعنى قالوا : ان الكمالات المخلوقة هي في الله على نحو اولى واسمى واكمل . وهذا القول في حكم قولنا : ان الموجود يقال على الله وعلى المخلوقات قولاً من قبيل التشكيك .

هذا وان اصحاب مذهب الحلولية التصورية قد جهلوا او تجاهلوا ان دلالة اسم الموجود هي دلالة تشكيك لا دلالة تواطؤ فأدَّى بهم ذلك الى ان توهموا ان كل ما يطلق عليه اسم الموجود انما هو موضوع واحد بعينه فاستنتجوا من ذلك وجود جوهر واحد وحيد في العالم .

وعكس هذا حلَّ باصحاب مذهب الظهورية فان هؤلاء لما جهلوا ان دلالة التشكيك في اسم الموجود انما هي مبنية على نسب حقيقية قائمة بين الموجودات قالوا ان الاشياء التي تقع تحت الامتحان لا تؤدي بنا الى معرفة موجودات لا تقع تحت الاختبار فقالوا بان المطلق لا يقوى العقل علَى ادراكه وهو مذهب اللااحاطية

هذا ولنأتينَّ الآن الى البحث عن علل الموجود . واعلم ان بحثنا

عظيمتين سنة حفظ الحجم وسنة حفظ القوة الفاعلة [1]

ثم اذا اعتبرت العالم من حيث كيفيته فانك ترى انه مع ما يعتوره من التغييرات لا تزال فيه محفوظة ثابتة المُثل النوعية من طائفة الجماد والنبات والحيوان ·

وان ما توصلوا اليه من التحليل بواسطة المنظار الشمسي قد ادّى بهم الى معرفة ان كثيراً من الجواهر الكيماوية التي تدخل في تركيب كرتنا مستمرُ الوجود في وسط الجرم الشمسي ·

ان هرقليط قد انكر الوجود واثبت الصيرورة واما برمنيد [2] فلم يرَ في الطبيعة الا ثباتها وانكر الصيرورة ليتهيأ له اثبات الوجود فعند هرقليط الموجود اشبه ببحر من نار جائش دائم الحركة والاضطراب · واما عند تبّاع برمنيد فالموجود اشبه ببحر من جليد يابس جامدٍ خالد السكون والقرار · واما ارسطو الرقيب النبيه للوقائع فقد تأدّى الى

(١) م : اردت بقولي حفظ الحجم وحفظ القوة Conservation de la masse Conservation de l'Energie مفهوم مبدأ حفظ الحجم ان مزاج جسمٍ ما ايّما رُكّب عليه من الطبائع اذا اعتبرته عَلَى انفرادٍ فلا يلحق حجمه الكلي تغيير بين زيادةٍ ونقصانٍ بتة وان توالت عليه في داخله ضروب افعال القوى ·
واما مفهوم مبدأ حفظ القوة فهو ان مزاج جسمٍ ما اذا اعتبر عَلَى حدة فيكون مجموع القوة التي هي فيه بالفعل وبالقوة واحداً عَلَى وجه الاستمرار وهذه الوحدة ثابتة لحاصل قوته وان تعاقبت عليه افعال القوى باختلاف ضروبها وانك سوف ترى شرحاً لهذين المبدأين في بابه في علم الحي ·

(٢) م : برمنيد Parménide فيلسوف يوناني عاش في ٥٤٠ قبل المسيح وهو الذي اخذ عنه زينون وائتمّ به ·



نتيجة هي وسط بين القولين قال : ان العالم المادي يعتوره تغاير مستمرة ولكن فيه من وراء هذه التغايير شيء ثابت وقارٌ وهو ما يشفُ عنه ويذيع شأنه كلٌ من الشرائع ونظام الطبيعة · وان الفلسفة تعنى بشرح هذا النظام العام وكل امرٍ يشرحه من وجهٍ ما فاننا نطلق عليه اسم العلة ومن ثم فقد تبين لك ما هو الموضوع العامّ لعلم الكلي في العلل ·

## البحث الثالث

## في المذهبين المتضادّين في شرح نظام العالم وهما المذهب المعروف عندهم بالمكانسم ثم مذهب ارسطو

(١٦٥) انا قد تكلمنا كلاماً معمماً مجملاً عَلَى حركة الطبيعة المادية ونظامها العامّ وبقي ان نشرح لك ذلك بعلله · اما ما هي العلل الضرورية والكافية للنظام العامّ فقد ذهبوا فيه مذهبين متضاربين مذهباً معروفاً بالمكانسم ثم مذهب ارسطو والمدرسيين ·

اما المبادئ التي ينسند اليها مذهب المكانسم فهي الآتية :

«١» ليس في العالم الا ركمٌ او مجموعات اشياء من طبيعة واحدة

«٢» ان القوى الفاعلة الكائنة في هذه المجاميع ليست سوى قوى ميكانيكية وان القواعل الطبيعية لا تفعل الا حركة مكانية وان كل ما يُرى في الاجسام من الفاعلية فمرجعه الى النقلة المكانية ليس غير ·

«٣» ان كل التغايير التي تعتور الاجسام وتطرأ عليها لاصقة بها

الفصل الرابع في مقام العلة المثالية في ترتيب العلل ·

الفصل الخامس في العلة بوجه الاجمال

## الباب الثاني

## في العلل

### ✵ الفصل الاول ✵

### في العلة المادية والعلة الصورية

#### البحث الاول

#### هل البحث عن المادة والصورة له دخل في علم الكلي العامّ وكيف ذلك

(١٦٦) لقائل ان يقول اذا كانت العلة المادية والعلة الصورية هما المبدأين المركّبين للجواهر الجسمية افلم يكن من الواجب ان يتحاشى البحث عنهما علم الكلي وهو كما يُعرَّف علم الاشياء اللامادية · والجواب لا فان الجواهر الجسمية من حيث خواصها المحسوسة وصفاتها النوعية هي الموضوع الصوري لعلم الطبيعة العقلي الا ان ما تكون به الجواهر جواهر (اعني جوهرية الاجسام) فهو موضوع الفلسفة الاولى الاصلي · والحال ان الجوهر الجسمي اذا اعتبر عَلَى غير وجه التعيين ومع قطع النظر عن صفاته المحسوسة وفصوله النوعية فهو من مقتضياته الذاتية ان يكون مركبًا تركبًا باطنيًا فيتحصل ان البحث عن تركب الجوهر هو من شأن علم الكلي ·



هذا ولما كان وجود العلة المادية والصورية في الاجسام ثم طبيعتهما لا يتم لنا الوقوف عليهما الا من دراسة ما هو التغيير قد تحرّينا البحث عن التغايير المختلفة التي تلحق بالاجسام ·

#### البحث الثاني

#### في التغايير العارضة والجوهرية عَلَى وفق مذهب المشائين المدرسي

(١٦٧) في مذهب ارسطو انه كما تكوّن شيء من شيء فيقال انه حصل تغيير · والتغيير في اصطلاح ارسطو يرادفه اسم الحركة · والتغيير اما عارض او جوهري · فاظهر التغييرات العارضة هو الحركة المكانية او الانتقال · ثم ان بعض التغايير العارضة اما انه لاحق بكيفية الموضوع وهو الفساد واما انه لاحق بكميته وهو الزيادة او النقصان اي في النموّ والنقص · و يتوقف شرح هذه التغايير المختلفة العارضة عَلَى مبدأين اولهما انها تطرأ عَلَى موضوع ثابت وقارّ هو المادة او العلة المادية للتغيير وثانيهما ان هذه التغايير قائمة بان شيئًا جديدًا يظهر في المادة وهو الصورة او العلة الصورية للموضوع المعروض للتغيير · اما في التغايير العارضة فالمادة هي جسم كامل في جوهريته · وقد اعتاد المدرسيون ان يطلقوا عليه اسم المادة الثانية بمقابلة المادة الاولى او الهيولى التي سنورد الكلام عليها ·

الا انه يوجد تغايير غير العارضة وهي التي تمس جوهر الجسم نفسه· وهذه التغايير يسمونها تغايير جوهرية او استحالات · فاننا نرى من جهة

هي قائمة بالتغيير الكمي في الجسم وبحركته المكانية ·

«٤» انه لا يوجد في العالم من العلل الا العلل الفاعلية وان نظام العالم العامّ انما هو نتيجة الحركات الميكانيكية التي محلها في المادة ·

فاذاً عند اصحاب مذهب المكانسم ان العوامل الوحيدة لنظام الطبيعة انما هي النقلة المكانية والعلل الفاعلية التي تصدر تلك الحركة اصداراً عن غير قصدٍ ولا غرض بل على وجه مقدر محتوم· فهذا مذهب لا ينهض وسوف ترى تفنيده في علم الجماد · فبقي ان نذكر لك مذهب ارسطو والمدرسيين وهو الصحيح · وهذا المذهب مبني على المبادئ الآتية :

«١» ان الجواهر في الطبيعة يمتاز بعضها عن بعض بالنوع اذ يتقوّم منها انواع مختلفة

«٢» ذلك لان كل واحد من تلك الجواهر له خواصه الخاصة وهي تدل على ان فيه مبدأً نوعياً ممتازاً عن غيره ·

«٣» ان التغايير التي تحدث في العالم منها سطحيٌّ عارض ومنها داخل في باطن جوهر الجسم وهذه هي التي يسمونها الاستحالات الجوهرية ·

«٤» ان شرح هذه التغايير الجسمية بالمعنى الذي قدمناه لا يتهيأ لنا ما لم نسلّم بوجود علتين باطنتين علة مادية وعلة صورية وايضاً بوجود علة خارجة هي العلة المحرّكة او الفاعلية ·

«٥» ليست العوامل الطبيعية منحصرة في العلل الفاعلية وذلك



لان ما يُرى من تجدُّد الوقائع وتراجع الحوادث على وجه الاستمرار مما يحاول علم الطبيعة اكتشاف شرائعه ثم ما يرى من بقاء المُثل النوعية مستقرة على حالها في عالم الجماد وفي عالم الجسم الآلي فكل ذلك لا يمكن شرحه الا اذا كانت العلل الفاعلية مدفوعة بعلل غائية الى الفعل على طريقة معينة والى توجيه ما فيها من القوى الى غاية باطنة · والغاية هي علة رابعة بل هي اول العلل لانها علة العلل ·

وخلاصة القول ان ما يمكّننا من شرح تحوّل العالم المادي شرحاً مجملاً انما هو العلل الاربع · وعليه فكان من المناسب ان نقسم علم العلل الكلي على الاقسام التالية فنعلق الباب الاول للبحث عن العلل بحثاً تحليلياً والثاني للبحث عما بينها من النسب والثالث للبحث عن معلولها العامّ اعني به نظام الطبيعة وعليه فيكون تقسيم القسم الرابع العامّ كما يلي :

الباب الاول فاتحة تمهيدية في موضوع القسم الرابع وتقسيمه

الباب الثاني في العلل

الباب الثالث في نسب العلل بعضها الى بعض

الباب الرابع في معلول العلل العام اي نظام الطبيعة ·

اما الباب الثاني الذي هو بحث تحليلي فانه يتناول خمسة فصول

الفصل الاول في العلة المادية والعلة الصورية

الفصل الثاني في العلة الفاعلية

الفصل الثالث في العلة الغائية

«٤» ان الجوهر الجسمي هو المصدر الذي تصدر منه القوى الفاعلة والمنفعلة وهو اساس الاعراض التي بعضها ضروري كما هي الكمية وبعضها حادث والاعراض الحادثة هي التي تكمل الاجسام الطبيعية تكميلاً ثانوياً ·

«٥» انا نشرح لك فيما يلي السبب الذي من اجله اطلق

---

«٣» ان تكوين جوهر هو اخراج ما هو في المادة بالقوة الى الفعل · وهذا ما عبر عنه المدرسيون بقولهم : اخراج الصور من قوة المادة ·

«٤» اما ان قيل ما تصير اليه صور المركبات ( بالكسر ) عند تكوّن جوهر جديد · فالجواب انها لا تصير الى العدم المطلق · نعم لم تعد موجودة بالفعل في الجسم المركب ولكنه يبقى في الجسم المركب استعداد طبيعي لتكوينها وتوليدها · وهذا معنى قولهم ان صور الاسطقسات المركبة هي في المركب لا بالفعل بل بالقوة · اه

ويجب ان تعلم ان وجود الاسطقسات في المركب هو من ادق مسائل علم الجماد ومع ذلك فالتسليم به ضروري لفهم تعريف المادة الاولى وفهم كونها محلاً او موضوعاً لكل النموذجات النوعية وانا ايضاحاً لذلك نورد لك ما قال العلامة فارِوَارنجن وهو كلام جليل قال : ان المادة في المركب لا تنتقل من صورة الى اخرى او لا تنزع عنها صورتها الحاضرة كما يقول ايمة المدرسة الا على طريقة ترتيبية وبمقتضى انتقالات تدريجية من الادنى الى الاعلى القريب بحيث تكون تلك الانتقالات موافقة لمراتب الاشياء في عالم الوجود كمرتبة الجماد ثم ما فوقها من من مرتبة الاجسام الآلية فان الصور لها مراتب في الوجود وكذا المادة تنتقل في تغيراتها الطبيعية من درجة الى اخرى من تلك المراتب فتنتقل من حالة الجسم البسيط الى حالة التركيب من حالة الجماد الى حالة النبات ثم الى حالة الحيوانية بالغة اليها مادة بكل طور من الاطوار المتوسطة بينها وذلك بفعل القوى الطبيعية ا بفعل الصناعة · انتهى باختصار وهذا قول دقيق فافهمه ·



المدرسيون على الجوهر الجسمي اسم الطبيعة ثم لماذا سموا نظاماً طبيعياً النظام الذي يحصل عن مجموع الجواهر · هذا وقد حان لنا ان نبين لك ما هي طبيعة العلة المادية والعلة الصورية فنقول

## البحث الرابع
## في طبيعة العلة المادية

### المطلب الاول
### في علّية العلة المادية

(١٦٩) ان اول شيء تُدرَس فيه العلة المادية هو التغايير الجوهرية واننا نرى ان العلة المادية في التغايير الجوهرية تكتسي ثلاث خواص متمايزة ولكن غير منفصلة عنها ·

الخاصة الاولى ان الموضوع يقع عليه من قِبل الفاعل المولد او المكوّن فعل يؤثر فيه فساد المركب · وان الذي يقع عليه هذا الفعل المفسد هو المادة

والخاصة الثانية ان فساد الموضوع يجعل ممكناً فيه دخول صورة مركب ( بالفتح ) جديد والذي تدخل عليه صورة هذا المركب الجديد ويقبلها هو المادة ·

والخاصة الثالثة ان قبول هذه الصورة يتم به قوام المركب الجديد لان قوام المركب الجوهري الجديد انما هو حاصل عن اتحاد المادة والصورة

ان جوهراً يخلف جواهر اخرى مركِّبة ( بكسر الكاف ) وهذا ما يسمونه التركب الجوهري او التولد او التآلف الكيماوي · ونرى من جهة اخرى ان جواهر هي بسيطة بالبساطة الاضافية تعقب جوهراً مركَّباً ( بفتح الكاف ) وهذا ما يسمونه الانحلال الجوهري او التحلل الكيماوي · فهذه التغايير الجوهرية بالمعنى الذي ذكرناه لا تحصل ولا يمكن شرحها إلاَّ بمبدأين باطنين وداخلين في الجوهر : اولهما ان موضوع او محل هذه التغايير هو المادة بمعناها الاصلي واعني بها المادة الاولى او الهيولى ·

وثانيهما ان الصور التي تتعاقب عَلَى المادة عند حصول الاستحالات الجوهرية فيها فهي الصور بمعناها الاصلي واعني بها الصور الجوهرية اي الصور النوعية اما جهتا الاستحالة وهما ان تتجدَّد او تتكوَّن صورة وتزول صورة كانت فقد عبَّر ارسطو والمدرسيون عن اولاهما بلفظ التكوّن او الكون وعن الثانية بلفظ الفساد ·

فيتحصل من ثم ان التغيير الجوهري يشير الى ان الاجسام مركَّبة من مادة اولى وصورة جوهرية تركباً جوهرياً ·

وسوف ترى في بابه من علم الجماد بحثاً مطولاً في طبيعة هذين المبدأين الباطنين للتغايير الجوهرية وهما المبدأان المقوِّمان للاجسام فاعلم هذا الآن الى ان نلخص بــه في مقامه · وانما يجمل بنا ها هنا ان نذكر باختصار مذهب المشائين المدرسيين في طبيعة الاجسام وان يكن مقام هذا البحث في علم الجماد وذلك تسهيلاً لفهم ما نعقبه به من الابحاث فنقول ( نقلاً عن المطول )



## البحث الثالث

## في طبيعة الاجسام وفقاً لمذهب المشائين (1)

(١٦٨) «١» يقول المشاؤون ان في الطبيعة جواهر يختلف بعضها عن بعض اختلافاً نوعياً · فان العالم الجسمي يشتمل على جواهر اولية او اجسام بسيطة هي الاستقصات وعَلَى جواهر مركبة حاصلة عن تركب كيماوي وكل منها نوع لوحده ·

وان الجوهر هو طبيعة لها صفات باطنة وقوى فاعلة ومنفعلة تصدر عن الجوهر وتبقى مستقرة فيه غير منفكة عنه وهو من اصله نازع نزعةً ثابتةً مستمرة الى غاية معينة ينبغي له ان يدركها باستعمال قواه فلا يصح القول اذاً ان الجوهر انما هو رسول موصل للحركة المكانية ليس غير · وان الاجسام البسيطة تتضامّ ليتألف منها جسم مركب ثم هــذا ينحل ليتولد منه اجسام بسيطة وكذا يحصل في الطبيعة استحالات نوعية جوهرية ·

«٢» والحال ان الاستحالة الجوهرية تقتضي ان تخلف صورةً جوهريةً صورةً مثلها عَلَى موضوع هو هو ثابت · وهذا الموضوع القارّ هو المادة الاولى او الهيولى · والصورتان اللتان تخلف احداهما الاخرى اتحاداً

(١) م : المشاؤون ترجمة لفظة Péripatéticiens وهم تبّاع ارسطو لانه كان يعلمهم وهو يتمشى كما سموا اشياع زينون بالرواقيين لانه كان يعلمهم في رواق ·

بالمادة هما صورتان جوهريتان · فالهيولى اذاً والصورة الجوهريه هما جزءان جوهريان يتم باتحادهما قوام الجوهر بمعناه الحصري وهو المركب الجوهري فالمادة الاولى هي اسبق بالطبع من اتحادها بالصورة الجوهرية ولكنها اي المادة ليس لها وجود خاص بها والا كانت لوحدها شيئاً كاملاً وكان اتحادها بالصورة اتحاداً غير باطن وكان لا يحصل من المبدأين مجموع هو جوهر · فان ما هو مهيأ للوجود تهيوءاً قريباً انما هو المركب من مادة وصورة ·

وخلاصة القول ان المادة الاولى هي جزء الجوهر الجسمي وانها وان كان لا يتقوّم بها جسم ما بعينه فهي محلٌ قابل لصورةٍ صورةٍ من صور العالم الجسمي النوعية· واما الصورة الجوهرية فهي جزء الجوهر الذي اذا اتحد بالمادة الاولى يقوّم هذا او ذاك الجوهر الجسمي من جواهر العالم الجسمية تقويماً عَلَى وجه التعيين ·

«٣» ان المادة الاولى اذا اعتبرناها بمعناها التجردي فهي ليست متعينة الارتباط بصورة نوعية من الصور· وليست صورة نوعية من الصور الا وهي اي المادة قابلة لان تتحد بها · وهي اذا اتحدت بصورة فلا تزال مستعدة وصالحة لقبول غيرها من الصور · وخلو المادة عن الصور الباقية التي يمكن ان تتحد بها هو ما يسمونه العدم والملكة

ثم ان تعاقب الصور النوعية عَلَى المادة لا يتم اعتباطاً وانما هو يتمشى على نظام ما وانما النظام الطبيعي لظهور تلك الصور وترتب ظهوراتها هو متوقف عَلَى استعدادات الموضوع لقبول تلك الصورة التي ينبغي ان



تتحد به في الحال ·

ومن ثم فليس كل خلو صورة يدعى عدماً وانما العدم هو فوات تلك الصورة مع استعدادٍ في الموضوع يقتضي وجودها فيه اقتضاءً قريباً او بعيداً · قال القديس توما : العدم خلو صورة من موضوع هو بالقوة اليها · اه ·

ثم اذا دخلت صورة جديدة عَلَى موضوع ماديّ فدخولها يستلزم بالضرورة طرد الصورة السابقة الوجود وكذا يغدو المركب الجديد خالياً من الصورة التي كان يملكها بالحال وكانت موجودة فيه وجوداً فعلياً واقعياً ولكن تلك الصورة المفقودة لا تزال باقية فيه بالقوة · وانهم قد حصروا هذا التعليم بقولين شائعين عندهم اولهما ان تولد شيء ما هو فساد شيء آخر · وثانيهما ان صور المركبات ( بكسر الكاف ) توجد في المركبات ( بفتح الكاف ) لا وجوداً بالفعل بل وجوداً بالقوة [1]

(١) اننا نذكر ها هنا بعض ايضاحات لمذهب التكوّن والفساد في الصورة الطبيعية وذلك تتمية للفائدة فنقول :

«١» ان تكوّن جسم جديد كتكون جوهر مركب جديد مثلاً لا يتمّ باعدام صورة وايجاد اخرى وانما هو توالي جواهر متعددة تقومها صور مختلفة توالياً طبيعياً · فان حد الفعل المكوّن للفواعل الطبيعية ليس هو صورة غير متعلقة بالمادة وانما حد ذلك الفعل المكوّن هو نفس الجوهر المركب

«٢» ان الصور الجوهرية ليست موجودة في احشاء الطبيعة بالفعل وجوداً خفياً والا كان ايجاد جوهر جسمي انما هو ازالة العوائق التي كانت تمنع الصورة من الظهور موقتاً وكان الجوهر الجديد لا يكون الا تأليف اسطقسين سابق وجودهما· وليس الامر كذلك في مذهب المدرسيين ·

## البحث الخامس

## في طبيعة العلة الصورية

### المطلب الاول

### في علية العلة الصورية

(١٧١) الصورة بمعناها الاصلي هي المبدأ الاول الباطني لكمال الجوهر واخص ما يصدق عليه لفظ الصورة بمعناه المذكور هو الاجسام . وتتحقق علية الصورة بوجه التقديم في نظام الماهيات (اي في المعقولات الثانية) واما تحققها في نظام الوجود الخارج فهو عَلَى وجه التأخير. واليك بيان ذلك

«١» اما بالنظر الى نظام الماهيات فالصورة تنسب الى المادة نسبةً بالذات وكذا نسبتها الى المركب اما نسبتها بالذات الى المادة فلانها تخرجها من خوائها اي عدم تعينها وتشركها بطبيعة مركب معين نوعي عَلَى ان المادة هي من ذاتها في حالة خواء اي انها خاوية عن كل صورة خالية منها . ولكنها صالحة لان تقبل عَلَى السواء صورة نوعية اية كانت تلك الصورة . واما نسبتها (اي الصورة) الى المركب فلانها جزء مقوّم له وهي مصدر كماله وفاعليته . وانك ترى في تعريف الصورة المشهور عبارةً واضحة عن نسبتيها المتقدمتين اذ عرفوها فقالوا : الصورة هي ما به شيءٌ هو ما هو



«٢» اما كون علية الصورة متحققة في نظام الوجود بوجه التأخير اعني انه يقال ان الصورةَ هي مبدأ الوجود المتحقق او الخارجي من جهة انها اي الصورة تُعِدّ لفعل الوجود موضوعه القريب فيكون لفظ العلة المطلق عَلَى الصورة مراداً بهِ معناه الفرعي لا الاصلي . قال القديس توما : يقال في الصورة انها مبدأ الوجود لانها كمال الجوهر الذي فعله هو نفس الوجود كما يقال ان الشفوف هو للهواء مبدأ الانارة لانه يجعله موضوعاً قابلاً للنور . اه .

وان علية الصورة تظهر من طبيعتها فانها اي الصورة علة من جهة انها تُدخَل عَلَى المادة فتمتزج بها امتزاجاً باطناً وانها باتحادها بهـا تقوّم جوهراً في نوع معين [١]

ونسبة العلة الصورية الى موضوعها المادي نسبة الفعل الى القوّة وهذا هو السبب في تداخلها تداخلاً باطنياً . الصورة تدخل عَلَى المادة وتشترك بها وتعيّنها تعييناً داخلياً [٢]

(١) قال القديس توما : المادة هي علة الصورة من جهة ان الصورة لا توجد الا في المادة وكذا الصورة علة المادة من جهة ان المادة لا وجود لها بالفعل الا بالصورة وكل من المادة والصورة تقال بالقياس الى الاخرى وكلتاهما نسبتها الى المركب نسبة الجزء الى الكل . اه

(٢) قال القديس توما : ان الصورة تجعل شيئاً يكون بالفعل وذلك بنفسها لانها من مقتضيات ذاتها ان تكون فعلاً فلا تعطي الوجود بتوسط شيء آخر . ولهذا كانت الوحدة في المركب من مادة وصورة قائمة بالصورة نفسهـا التي تتحد بذاتها بالمادة اتحاد فعلها (اي المادة) بها . ثم ان الصورة في المركبات الجسمية تتوقف

فيكون فساد الموضوع بمثابة مقدمة للعلية المادية ٠ واما قبول الصورة وتكوّن المركب اي تقومه فهما ما تتم بهما ممارسة فعل العلية المادية ٠ وعليه فتكون المادة صادقاً عليها اسم العلة من وجهين معاً من وجه انها تقبل الصورة ثم من وجه انها بسبب اتحادها الباطن مع الصورة تقوّم موجوداً جديداً ٠ ولكن وجهي العلية هذين لا يقالان على المادة عَلَى السواء وانما هما مقولان بتقديم وتأخير٠ فانما المادة هي في اول الامر قابلة فالوجه المتقدم في كونها علة هو وجه قبولها للصورة واما وجه التوحيد فيها اعني كونها مقوّمة للمركب بسبب اتحادها بالصورة فهو متأخر فهي اذاً اولاً قابلة ثم موحدة٠ ثم ان قبول المادة للصورة متقدّم بالطبع لا بالزمان عَلَى اتحادها بالصورة اتحاداً يتوحد به المركّب٠ فاذاً المعنى الاول والاصلي في علية المادة هو كونها محلاً قابلاً للصورة ٠ الا ان علية المادة لا تحصر في معنى كونها قابلة للصورة٠ لان المادة ان كانت تقبل الصورة فانها لا تقبل المركّب ولهذا قالوا اذا شئت ان تعبر عن علية المادة تعبيراً صحيحاً وافياً بالمعنى فقل : المادة تقبل الصورة وتتحد بها لكي تقوّم جوهراً مركباً ٠ وقد عرّفوا المادة قالوا : المادة ما فيه تقبل الصورة وما منه يتكوّن المتكوّن ٠ وقال القديس توما : الفعل فعل الفاعل والانفعال فعل المنفعل ٠ وقال في محل آخر المادة لا تصير علة بالفعل الا من حيث تفسد وتتغير ٠ اه ٠ فتأمل٠



## المطلب الثاني

## في ما يصدق عليه معنى العلية المادية من الجزئيات

(١٧٠) ان المادة تكون علة قابلة بالقياس الى صورة المركبات الجسمية وذلك بنوع اخص ٠ الا ان العلة المادية قد ترد ايضاً بالمعنى الكلي فتقال عَلَى كل جوهر غير كامل جسمياً كان او لا جسمياً اذ يطلق عليه اسم العلة المادية كل مرة كان علة قابلة للواحق العارضة التي تكمله ٠

وكذلك العرض قد يطلق عليه اسم العلة المادية اذا نظر اليه بالقياس الى عرض آخر كالعظم مثلاً فانه يقال فيه انه علة مادية بالقياس الى النور والحرارة ٠ وكذا القوة هي علة مادية بالقياس الى التعيين المتمم الذي لا بد لها منه لممارستها فعلها وبالقياس الى الاستعدادات ثم بالقياس الى الفعل الذي يتم اخيراً فيها ٠

وكذا يقال في المتشخص الفردي او الجزئي الحقيقي انه محلّ لفعل الوجود الخارجي فان اطلق عَلَى المتشخص المذكور اسم المادة فيكون المراد بلفظ المادة المعنى المتافيسيقي او الكلي ٠ وكذا الاجزاء هي بالقياس الى ما يتركب منها منزّلة منزلة المادة ولفظ المادة ها هنا ايضاً مأخوذ بالمعنى الكلي ٠

وايضاً يطلقون اسم المادة عَلَى ما هو من النظام الذهني والاعتباري وذلك عَلَى نحو من انحاء التشكيك والتناسب ( راجع عدد ١٤٧ )

## المطلب الثاني

## في ما ينطبق عليه معنى العلية الصورية من الجزئيات

## في الصور القائمة المفارقة

(١٧٢) «١» قد مر بك انه ان تقبل وان تكمل ( بفتح الميم ) هما الخاصتان المميزتان للمادة واما الخاصتان المميزتان للصورة فهما ان تعطي وان تكمِل ( بكسر الميم ) . وهاتان الخاصتان الاخيرتان تصدقان عَلَى الموجودات اللامادية المتناهية ايضاً لان كل موجود متناهٍ يتحقق فيه التمييز بين القوة والفعل . هذا في الموجودات اللامادية . واما الموجودات الجسمية فيتحقق فيها هذا التمييز من وجهين اما الوجه الاول فلاننا نراها مركبة تركباً جوهرياً من الهيولى والصورة الجوهرية . واما الوجه

توقفاً ذاتياً عَلَى المادة كما ان هذه تتوقف توقفاً ذاتياً عَلَى الصورة التي تجعلها بالفعل . واما الموجودات التي لا تتقاضى المادة لقيامها فيقال لها الصور القائمة بنفسها او الصور البسيطة المحضة او الصور المفارقة الا ان هذه الصور المفارقة التي شأنها ان تتكمل بتعيينات عارضة فهي ايضاً شيء بالقوة بالقياس الى التعيينات المكملة ومن هذه الجهة يقال فيها انها مادة اذ يطلق لفظ المادة بضرب من المحاكاة والشبه عَلَى كل موجود هو بالقوة وقابل للكمال و يطلقون لفظ الصورة عَلَى الفعل المكمل له .

واما الله عز وجل فلا ينطلق عليه من وجهٍ شيء من التركب المادي . فلا يصدق عليه هذا التركب لا من باب الحقيقة ولا من باب التشكيك والمجاز تنزه الله عن كل ما فيه شبهة مادة . لانه صورة بحتة قائم بنفسه هو فعل محض لا يشوبه امتزاج قوة لانه لا يمكن ان لا يوجد هو واجب الوجود جوهر بلا عرض لان كمالاته هي هو . هو صورة الصور ( عن مطول مرسيه ) .



الثاني فلان الموضوع الجوهري واعراضه مركب من الذات الفردية التي يقوّمها الجوهر وتعييناته العارضة ومن فعل الوجود الذي يجعله معيناً مشاراً اليه .

فاذاً الصورة تقال عَلَى الموجودات المادية بتقديم وتقال عَلَى الجواهر اللامادية بتأخير ( راجع عدد ١٦٠ )

«٢» اما الموجود اللامادي فينتفي فيه معنى التركب من مادة اولى وصورة جوهرية . ولهذا يسمونه صورة قائمة وصورة بسيطة او صورة محضة

الا ان تلك الصور القائمة او المفارقة هي قابلة للتكمل لانها متناهية محدودة وتتكمل بلواحقها العارضة وهي مع لواحقها العارضة المكملة تقبل كمالها الاخير بفعل الوجود الخارجي وقد يطلقون عَلَى هذا الموضوع الذي هو بالقوة الذي شأنه ان يكمَّل اسم المادة واما الفعل المكمِّل له فيطلقون عليه اسم الصورة ( راجع عدد ١٦٠ )

وليس موجود ينتفي منه معنى التركب المادي بالوجوه المتقدمة انتفاء مبايناً مطلقاً الا الله عز وجل لانه لا يصدق عليه معنى التركب لا من وجه الحصر ولا من وجه التشكيك والمجاز فالله وحده يقال فيه انه صورة محضة بالمحض المطلق . هذا وان البحث عن المادة والصورة وما بينهما من النسب يؤدي بنا الى الكلام عَلَى القوة والفعل لانهما من المتضايفات . فلنأتين الى بيان ما بين القوة والفعل من النسب فنقول

## البحث السادس

## في ما بين القوة والفعل من النسب

(١٧٣) «١» قد مرّ بك ان القوة مضافة الى الفعل عدد ١٤٧

«٢» ليس قوة بلا فعل · ولا يعكس · فلا يصح ان يقال ليس فعل بلا قوة

«٣» ان القوة والفعل ينطويان تحت جنس واحد ·

«٤» ان القوة المنفعلة تستلزم في نظام الطبيعة علة فاعلة مناسبة لها (عدد ١٥٢)

«٥» اذا اعتبر النظام الوجودي فالفعل يتقدم القوة فان ما يتكوّن او يصير فانما يميل الى غاية والغاية هي الفعل الذي من اجله وُجدت القوة وعليه فان الكامل متقدم عَلَى اللاكامل · والكل متقدّم عَلَى الاجزاء لان الاجزاء انما هي للكل او من اجل الكل ·

«٦» اذا اعتبرنا للنظام الذهني والنفسي نرى ان الفعل يتقدّم عَلَى القوة لان قولك ان شيئاً هو بالقوة في حد قولك انه يمكن ان يكون بالفعل · فنحن لا نعرف ماهيته الا بالقياس الى فعله المكمّل له · وعليه فكان من الضرورة ان يكون حدّ الفعل ومعلومته متقدّمين عَلَى حدّ القوة ومعلومتها · واننا نجد في نفسنا برهاناً عَلَى تقدم الفعل عَلَى القوة تقدم معرفة · فان قوانا المدركة وهي الحس والعقل هي منفعلة فيشترط ضرورة لادراكها ان شيئاً هو بالفعل يؤثر فيها ويعينها · ومن ثم فان



الموجود الذي هو بالقوة من حيث هو كذا لا يمكنه ان يؤثر فينا مُثيراً قوى الادراك فاعلاً فيها ولهذا فهو غير مدرَك · وان الهيولى لما لم تكن الا ما هو بالقوة كانت اي المادة غير مدركة ·

«٧» اذا اعتبرنا في القوة والفعل جهة النشوء [1] والتقدم بالزمان نقول : القوة متقدمة عَلَى الفعل وذلك في الفرد والجزئي واما بالنظر الى مجموع الموجودات وجملتها فالفعل متقدم عَلَى القوة · اما كون القوة متقدمة عَلَى الفعل في الفرد الجزئي فذلك لانه بيّن ان موجوداً حادثاً هو الان بالفعل قد اقتضى كونه الآن بالفعل ان يكون من قبل بالقوة بالقياس الى هذا الفعل · واما اذا اعتبرنا جملة نظام الاشياء فاننا نرى ان كل مرّة خرجت قوة الى الفعل لا بد لها من فعل سابق اخرجها الى الفعل · لانه من الضرورة ان كل موجود بالقوة لا يصير موجوداً بالفعل الا بفعل ما هو موجود بالفعل ·

وان كل فئة من فئات الكمالات المكتسبة هي اشبه بسلسلة لا بد من ان يكون الكمال الموزّع عَلَى اجزاء السلسلة المختلفة موجوداً بالفعل

(١) م : اريد بالنشوء الكون والتحقق اي التولد في الخارج وهو ما يعبرون عنه بلفظ Genése وهي لفظة يونانية معناها التكون والتولد · فيكون معنى عبارة المتن اننا اذا اعتبرنا القوة والفعل من جهة تولدهما وتحققهما في الخارج وذلك في الافراد فيتحتم علينا القول بان القوة متقدمة في الافراد عَلَى الفعل اذ لا يكون شيء بالفعل ما لم يكن قبل بالقوة · واما في سلسلة الافراد وجملتها فالفعل اسبق من القوة كما ظهر لك بيان ذلك في المتن ·

( م: اذ لا يمكن ان تمر الكمالات المكتسبة الى غير نهاية )[1]

## البحث السابع
### في ان الصورة هي مبدأ الوحدة

(١٧٤) ان الصورة هي التي تعطي فعل الوجود موضوعه وتهيء محله والحال ان كل موجود متحقق اي كل موجودٍ وجودي هو واحد فاذاً الصورة هي مبدأ الوحدة · قال القديس توما: ان الشيء يستمد من شيء واحد وجوده ووحدته · وبيّن ان الشيء انما يحصل عَلَى الوجود بالصورة فينتج انه يحصل عَلَى الوحدة بالصورة · اه

ان ايمة المدرسة الذين تقدموا القديس توما قد اجمعوا رأياً عَلَى ان الجواهر المخلوقة لها صور جوهرية متعددة · واما القديس توما فقد اداه النظر الدقيق الى ان القول بتعدد الصور يفضي الى ابطال الوحدة في الجواهر المركبة · فالصورة عنده هي التي تعين المادة الاولى فيحصل عنها متحدة بالمادة جوهر او موضوع صالح لان يقبل فعل الوجود · واذا ورد عَلَى هذا المركب الجوهري صورة جديدة فانما هذه الصورة الجديدة لا تكون الا تعيناً عارضاً فيتكوّن من الجوهر المذكور ومن الصورة

(١) م: سوف نبحث في علم الله عن هذا الكمال الموجود بالفعل الذي له التقدم في جنسه من الكمال هل هو موجود قائم لوحده او هل من وراء اجناس الكمالات تلك كمال واحد اوحد يحوي في نفسه بوجه افضل واسمى كل الكمالات التي توجد في كل جنس جنس من الموجودات وجوداً مكتسباً ويقال عليها بضرب من ضروب التشكيك ( مطول مرسيه )



الطارئة عليه كل عارض لا جوهر واحد[1] فاستنتج المعلم الملائكي من ذلك ان الوحدة الجوهرية في الموجودات المركبة تستلزم وحدانية الصورة

(١) م: اتى مرسيه في مطوله عَلَى برهان ذلك قال: اذا كان يوجد في الطبيعة جوهر مركب هو واحد حقيقة فالقول ان فيه اكثر من صورة جوهرية من الاقوال المستحيلة · ودليله ان المركب المادي اما ان يكون جوهراً واحداً او خليط جواهر · فان كان خليط جواهر فالصورة الرابطة لذلك الخليط هي صورة عارضة لان كل جوهر يدخل في هذا الخليط مع صورته الخاصة به ويدخل عَلَى تلك الصور الجوهرية في الخلط صورة عارضة تغشيها وهذه نتائج صحيحة تثبت عند محك المنطق ·

واما ان كان ذلك المركب المادي جوهراً واحداً فما الذي جعله واحداً كيف حصل عَلَى الوحدة ·

اذا ادخلت عَلَى المادة التي هي جزء من الاجزاء المركبة تعييناً ما باطناً اياً كان ذلك التعيين فانك يلزمك ان تجعل لتعيينها هذا الباطن مبدأ صورياً وحينئذٍ فيلزم المحال ان يكون هذا الموضوع المعين شأنه ان يقبل فعل الوجود لانه جوهر · فاذا طرأ بعد ذلك صورة جديدة عَلَى هذا الجوهر فانما هذه الصورة لا تلحق به الا تعيناً عارضاً بحيث لا يتكوّن من ذلك الجوهر والصورة الجديدة العارضة عليه الا كل مركب عارض لاستحالة ان يكون هذا المركب جوهراً وذلك لان وحدة الجوهر المركب يمتنع وجودها الا اذا كانت مادة المركب بالقوة المحضة حتى اذا دخل عَلَى هذه القوة المحضة صورة هي مبدأ كل كمال الموجود وكل التعيينات الباطنة التي نتوصل الى معرفتها بطريق التحليل فحينئذٍ تتحقق الوحدة لذلك الجوهر المركب وفيه · وعَلَى هذا التقدير فلا تكون المادة بذاتها جوهراً وليست قابلة الوجود وانما تكتسب عند اتحادها و باتحادها بالصورة جوهريتها الاولى وحينئذٍ فالصورة هي صورة جوهرية بحصر المعنى · فيتحصل مما تقدم احد امرين اما ان لا يوجد في الطبيعة جواهر مركبة واما ان يوجد وحينئذٍ فصورتها الجوهرية واحدة لا متعددة · اه

وهـذا القول من الاقوال المبتكره الشريفة التي يمتاز بهـا التعليم التوماوي[1]

## ✻ الفصل الثاني ✻
## في العلة الفاعلة

### البحث الاول في طبيعة العلة وفي عليتها

(١٧٥) «١» المبدأ الذي يُوجِد في الطبيعة الاستحالات الجوهرية والعارضة التي لا يحصيها عدّ هـو ما يسمونه العلة الفاعلة ويسميها ارسطو المبدأ الفاعل للحركة · وعرّف المدرسيون العلة الفاعلة قالوا: هي ما منه يكون شيء · وقولهم «يكون» يريدون بـه الصيرورة اعني الانتقال من وجود الى وجود آخر او الانتقال مـن اللاوجود الى الوجود ·

(١) قال القديس توما في كتابه المعنون مسائل شتى : Luodlibet ١١ س ٥ ف ٥: يقولون ان صورة ماهي جوهرية وهي مابها الجوهر جوهر فقط ثم صورة اخرى هي ما بها الجسم ثم اخرى هي ما بها الحي ثم اخرى هي ما بها الحيوان ثم اخرى ما بها الانسان · وكذا القول في سائر الصور الجوهرية للاشياء ولكن هذا القول لايمكن ان ينهض وذلك لانه لما كانت الصورة الجوهرية هي التي تصير هذا شيئاً ما وتعطي الشيء وجوده الجوهري كان ان الصورة الاولى وحدها هي الصورة الجوهرية لما انها وحدها تعطي الشيء وجوده الجوهري وتصيره هذا الشيء · واما الصور التي تطرأ بعد الصورة الاولى فجميعها طارىء بالعرض فلا تعطي الشيء وجوداً مطلقاً بل وجوداً بحال كذا بحيث لا يحصل من فقدان هذه الصور واكتسابها تكوّن او فساد بل تغير فقط · ومن ثم يتبين جلياً ان القول المتقدم ليس بصحيح · اه ·



وان المادة والصورة هما المبدأن الباطنان للموجود المادي · واما العلة الفاعلة فهي المبدأ الخارج للصيرورة او التكوُّن · ويسمون معلولاً ما يحصل عن الحركة او الصيرورة

«٢» انا نتأدى من ملاحظة طبيعة العلة الفاعلة الى معرفة ما هو اثرها الخاص الذي توقعه عَلَى صيرورة وايقاع هذا الاثر الخاص هو الذي يطلقون عليه اسم العلية · فان العلة الفاعلة تولد الحركة لانها تفعل فعليّتها اذاً هي ان تفعل · قال القديس توما : العلة تقال انها فاعلة من جهة انها تفعل ·

ويطلقون اسم الفاعلية عَلَى القدرة عَلَى الفعل اما الموجودات المخلوقة فالفاعلية فيها تمتاز عن الطبيعة والفعل لان الطبيعة فيها تفعل بواسطة القوى الفاعلة ( راجع عدد ١٣٤ ) ثم الفعل منه متجاوز ومنه لا متجاوز · فيكون الفعل متجاوزاً اذا كان التغيير الذي يحدثه الفاعل مقبولاً في موضوع آخر كفعل النار في الخشب الذي تحرقه ·

ويكون الفعل لا متجاوزاً اي مستقراً اذا كان موضوعه هو نفس فاعله كفعل المشيئة اذ لا يتعدى الى غير فاعله

فالفعل المتجاوز او المتعدي يقوم به كمال المنفعل او القابل · واما الفعل المستقر فهو يكمّل صاحبه الذي يفعله ·

وقد خصصوا لفظ فعَل للدلالة على ما لا يتجاوز من الافعال ولفظ عمِل لما يتجاوز منها ·

## البحث الثاني

## في الشرط[1] والعلة

(١٧٦) قد مرّ بك ان العلة تؤثر تأثيراً وضعياً في وجود شيء هو معلولها ·

واما الشرط فهو ما تقتضيه العلة لتتمكن من الفعل ولكنه لا يؤثر في ايجاد المعلول تأثيراً وضعياً وانما يزيل مانعاً وعندئذٍ اي عند زوال المانع تنطلق العلة الى الفعل متسنياً لها ان تفعل فتفعل ·

والشرط اما ان لا يقتضي حصول الفعل وجوده اقتضاء مطلقاً بل يكون اي الشرط مما يمكّن الفاعل من فعل اكمل وحينئذٍ يطلق عليه اسم الشرط بالاطلاق · واما ان لا يمكن ان يتمّ الفعل بدونه ولا يمكن ان يستعاض عنه بشرط آخر· وحينئذٍ يطلقون عليه اسم الشرط الذي بدونه لا ( اي لا يتمّ الفعل ) · مثلاً غرفة لا نافذة فيها لدخول الضوء يستحيل علّى الجالس فيها ان يرى شيئاً فالنافذة تزيل المانع من دخول الضوء فهي

(١) م : الشرط من شرط عليه في البيع او غيره الزمه شيئاً فيه· والشرط في اللغة هو العلامة والشرط في الشريعة هو ما يضاف الحكم اليه وجوداً عند وجوده لا وجوباً · والشرط في اصطلاح المتكلمين هو ما يتوقف عليه الشيء فلا يكون داخلاً فيه ولا مدبراً عنه· وقيل الشرط هو مالا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم ان يوجد عنده · وعند الفقهاء والاصوليين هو الخارج من الشيء الموقوف عليه ذلك الشيء الغير المؤثر في وجوده · وعند الحكماء هو تعليق حصول مضمون جملة بحصول اخرى ( في القاموس )



شرط مزيل للمانع والضوء وآلة البصر هما علتا النظر· فآلة البصر علة داخلة والضوء علة خارجة

## البحث الثالث

## في الفرصة والعلة

(١٧٧) عرّفوا الفرصة قالوا : هي ظرف او مجموع ظروف تساعد العلة المختارة في ابداء فعلها فالليل مثلاً هو فرصة ينتهزها السارق لسرقته والفرق بين الشرط والفرصة ان الشرط يتعلق بالعلة الفاعلة ايّة كانت مختارة كانت او لا· وبخلافه الفرصة اذ لا تقال الا اذا كانت العلة فاعلة باختيار وحرية ·

ثم الشرط بمعناه الحصري هو مالابد منه للفعل وبخلافه الفرصة لانها يتم الفعل بدونها · ثم ان الشرط مطلقاً لا يؤثر في فعل الفاعل تأثيراً حقيقياً واقعياً واما الفرصة فان لم تؤثر في الفعل الخارج فقد تقرّ عزم الارادة السابق واما الفرق بين الفرصة والعلة الفاعلة فهو ان الفرصة ليست ضرورية لايجاد المعلول وبخلافها العلة التي لا معلول بدونها· ثم اذا كان للفرصة اثر في ايجاد المعلول فاثرها بعيد واما اثر العلة فقريب ·

فان الفرصة تؤثر مباشرة في ارادة الفاعل اما بازالة المانع الذي كان يحول دون فعلها واما بتشويقها الى الفعل تشويقاً وضعياً واذا اندفعت الارادة بعامل التشويق او بسبب ارتفاع المانع الى الفعل عازمةً عليه فالعلة الفاعلة توجد معلولها ·

## البحث الرابع

## في العلة بالمعنى الحقيقي وفي العلة بالعرض

(١٧٨) سوف ترى ان العلل التي تفعل في الطبيعة هي موجهة الى غاية ما وانها اذا فعلت عَلَى سوم طبيعتها فانها تدرك الغاية او تكاد . ولكنه قد يتفق لعلة طبيعية في حال ماتفعل ان تلاقيها علة اخرى فيحصل عن تلاقي فعليهما معلول يسمونه معلولاً عارضاً او بالعرض هو غير المعلول بالعرض وهذا المعلول الذي كانت تصدره العلة الطبيعية لو فعلت لوحدها من غير معارضة العلة الثانية لها .

وكثيراً ما ينسبون فعل تلاقي العلتين الى العلة الطبيعية ولكن هذه النسبة هي من قبيل المجاز لا من قبيل الحقيقة اذ ليست العلة الطبيعية في الحقيقة سبباً لذلك التلاقي لان غايتها الباطنة لا تبغيها ولا تحملها مطلقاً الى اصدار ذلك المعلول وانما ذلك المعلول ينسب في الحقيقة الى اتفاق تلاقي علتين يدفع فعل الواحدة منهما فعل الاخرى .

والمعلولات بالعرض فهي من قبيل المعلولات بالاتفاق . ويصح ان يطلق عليها اسم الاتفاقيات . مثلاً الطعام المغذي هو من طبعه موافق ونافع واما في المعدة الضعيفة فقد يكون علة بالعرض لغوائل التخمة ومغباتها .



## البحث الخامس

## في تقسيم العلة الفاعلة

(١٧٩) قد رأيت في ماتقدم اننا قسمنا العلة الى علة متجاوزة وعلة مستقرّة ولكن لها اقساماً اخرى عديدة نقتصر عَلَى ذكر اخصها فنقول:
تقسم العلة الفاعلة

«١» الى اصلية وآلية . اذا أوجدت علتان معاً معلولاً فالتي منهما تستعمل القوة الخاصة بالاخرى وتدبرعملها هي التي يسمونها العلة الاصلية واما التي تكون مدفوعة بعامل العلة العليا وتحت تدبيرها فتساعدها في ايجاد المعلول فهي عندهم العلة الآلية (م: عَلَى ان الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول اثره اليه ) مثلاً العلة الاصلية للدم السائل من العرق هي الجراح واما العلة الآلية فالمبضع .

العلة الاصلية تفعل بقوة هي خاصة بها واما العلة الآلية فبقوة العلة الاصلية المستعملة لها . فالمبضع مثلاً لايفعل فعله الا بيد الجرّاح وبالقوة التي يستمدها منه وبدون الجراح لا يفعل من نفسه فعله الذي يفعله اي القصد . وعليه فيكون المعلول الحاصل عن العلة الآلية الفاعلة بقوة العلة الاصلية اشرف من المعلول الذي تصدره العلة الآلية فيما لو تُركت لوحدها هي وشأنها . ولما كان المعلول الذي توجده يفضل طبعها ولا يتمّ وجوده الا بفعل العلة الاصلية كان انه معلول عابر وزائل لا يستقر الا

ما دام فعل العلة الاصلية موجوداً [1] ·

«٢» العلة الآلية اما معدّة او مكملة ·

فهي معدة اذا هيأت موضوعاً ما تهيوءاً بالغاً الى حد انه صار يستدعي دخول الصورة النهائية عليه ولكنها (اي العلة المعدة) لا توجد تلك الصورة التي تعد لها المحل ·

واما العلة التي توجد تلك الصورة في المحل المهيأ على الوجه المذكور فهي التي يسمونها العلة المكملة · فالاب مثلاً هو علة ابنه ولكنه علة معدة لانه لا يوجد نفس ابنه ولكنه يعد المادة اعداداً صالحاً لان يخلق الله نفساً ناطقة تصور تلك المادة المهيأة لقبولها · فالله اذاً هو العلة المكملة لتلك الخليقة الجديدة ·

«٣» الى علة اولى والى علة ثانية ·

فالعلة الاولى هي التي لا يتعلق فعلها بعلة اخرى سابقة لها بل تتم فعلها بالاستقلال عن علة اخرى وتكون هي متعلق علة او علل اخرى كثيرة

(١) م : ينسب المعلول الى العلة الاصلية نسبة حقيقية واما نسبته الى الآلة فبطريق المجاز · ثم اعلم ان العلة الآلية لا بد من ان تكون معدة لذلك المعلول ولها فعل خاص صالح لايجاده والا فلا تستعملها العلة الاصلية مستعينة بها على ايجاد معلولها كالسيف للقطع والعصا للرض او الشج والعين للنظر والاذن للسمع والنار للاحراق والشمس للاضاءة

قال القديس توما : ان للآلة فعلين فعلاً خاصاً بها بحسب صورتها وطبعها ومفعولاً تفعله لا بحسب صورتها بل بمقتضى ما يحركها اليه الصانع كالمنشار مثلاً فانه من شأن صورته ان ينشر و يفصل الخشب ولكن نشر الخشب بينة وعلى شكل موافق للصناعة فهذا انما يفعله بحركة يد الصانع وتصرفه فيه · اه



واما العلة الثانية فهي التي يتعلق فعلها بفعل علة اعلى · وتعلق علة باخرى اعلى منها اما ان يكون تعلقاً ذاتياً او تعلقاً عارضاً

فالتعلق يكون ذاتياً اذا كانت العلة الثانية تستمد من فعل العلة العليا الحالي وجودها او ما هو متمم ضروري لقوتها على الفعل ·

ويكون تعلقها عارضاً اذا كانت قد استفادت من العلة العليا وجودها او قوتها على الفعل ولكنها بعد ذلك لم تعد متوقفة عليها ومتعلقة بها لا من حيث وجودها ولا من حيث فعلها · فالخليقة مثلاً تتعلق بالخالق تعلقاً ذاتياً لان الخالق في كل اين وآن وحال يحفظ لها وجودها ويعاونها في فعلها · واما الولد فان تعلقه بوالديه واجداده في ممارسة افعاله هو من قبيل التعلق العارض اذ لم يعد له بهم مناط لا في الوجود ولا في الفعل بل هو مستقل عنهم فيهما بالحال والواقع · ثم ان كل علة آلية هي علة ثانية متعلقة بالعلة الاصلية تعلقاً بالذات ويعكس عموماً اي ان كل علة ثانية هي علة آلية من جهة ان كل علة ثانية هي دائماً آلة فاعلة بفعل العلة الاولى المطلقة التي هي الله عز وجل · الا ان العلة الثانية يمكن ان تنزل منزلة العلة الاصلية بالنظر الى العلل الآلية التي تستعملها هي · وعليه فخطأ بيّن عدم التفرقة بين العلة الاصلية والعلة الاولى · لان الله وحده مستقل غير متعلق بعلة سابقة ولا يصدق اسم العلة الاولى الا عليه عز وجل ·

«٤» الى علة قريبة او بالمباشرة والى علة بعيدة او بواسطة ·

فالعلة القريبة او بالمباشرة هي التي لا يتوسط بينها وبين معلولها فعل فاعل آخر وبعكسها العلة البعيدة وهذه تكون بعيدة وابعد بحسب

قلة او كثرة الفواعل الواسطة ·

فالعلة القريبة في طحن القمح هي الرحى والعلة البعيدة هي الهواء او الماء الذي يدير الرحى وكذا العلة القريبة للمطر هي الريح الحارة التي تسوق الغيم والعلة البعيدة هي الشمس التي تستجلب البخار الذي يتكوّن منه الغمام·

«٥» الى علة مضطرة والى علة مختارة · فالمضطرة هي ما كانت من طبعها معدة على وجه التعيين الى فعل واحد هو هو بعينه في كل حين · واما المختارة فبعكسها اذ لا تكون من طبعها معينة الى الانتهاء لحدٍ واحدٍ بعينه بل لها ان تختار ما شاءت من افعال كثيرة وحدودٍ متعددة·

«٦» الى علة طبيعية والى علة ادبية ·

فالعلة الطبيعية هي التي توجد المعلول بقوتها الخاصة بها موصلةً اثرها اليه بلا واسطة او بواسطة آلةٍ · والعلة الادبية هي التي تفعل في ارادة الغير حاملة لها على الفعل بتشويق خيرٍ او وسوسة شرٍ ·[1] هذا وبقي

(١) م : وقسموا العلة ايضاً الى اقسام اخرى نذكر اخصها

«١» علة كلية وعلة جزئية · فالكلية او التامة ما كانت وحدها سبباً كافياً لوجود المعلول · والجزئية او الناقصة هي التي لا توجد المعلول الا بمعاونة امثالها من العلل · كما لو جرّ ثلاثة احصنة قطاراً فمجموع الثلاثة الاحصنة علة كلية لجر القطار وكل واحد منها علة جزئية ·

«٢» علة هي وعلة بها · فالعلة التي ( تفعل ) هي نفس الفاعل الذي يفعل كقولك الانسان يعلم يتكلم·

والعله التي بها هي الصورة او القوة التي يكون بها الفاعل قوياً على الفعل · فالعلم مثلاً هو العلة التي بها الرجل يعلم والنفس هي العلة التي بها الانسان يحس ويعقل ·

«٣» الى علة مجانسة والى علة لا مجانسة اي مغايرة · فالعلة تكون مجانسة اذا



هنا ان توضح مسئلة دقيقة وهي اين يتم ويحصل فعل الفاعلية افي العلة ام في المعلول فنقول :

## البحث السادس

## في ان فعل الفاعل المخلوق هو في المنفعل

(١٨٠) ان فعل الفاعل المخلوق يستلزم علة مادية فيوجد فيها تغييراً جوهرياً او عارضاً اعني انه يوجد فيها الحركة والحال ان الحركة تتم في المتحرّك ( بكسر الراء ) لا في المحرّك لان الحركة هي فعل موضوعٍ هو بالقوة[1] · وعليه فكانت الحركة محلها ذلك الموضوع المتحرّك بها · فاذا الفعل لا يقع في المحرّك بل في المتحرك · والذي يقبل فعل الحركة هو المتحرك الذي يحل الفعل فيه حلوله في محله ·

ولكنه قد يقال اذا كانت الحركة لا تلصق بالمحرك ولا تلحق بهوانها هي تقع في المتحرك فكيف يصح القول بان القوة يفنيها فعلها اعني كيف يقال ان القوة الفاعلة كل فعلت تتناقص اسبابها حتى تنفد اخيراً · والمقول الشائع ان الفعل يصدر عن العلة ولا يمكنه ان ينفصل عنها من جهة ما

اصدرت معلولاً من جنسها فالوالد علة مجانسة لانه علة مولود هو من جنسه · والعلة المغايرة هي التي تصدر معلولاً من غير جنسها فان شعاع النور مثلاً يولد في العين حس البصر وليس حس البصر من جنس الشعاع النوري · اه · عن المطول

(١) م : المحرك من حيث هو محرك ليس بالقوة بل بالفعل اذ لا يفعل الا ما هو موجود بالفعل فالمحرك اذاً لا يتحرك بل الحركة في المتحرك · فاذاً الفعل لا يقع على الفاعل بل على المنفعل الذي يخرجه الفعل من القوة الى الفعل ·

هي علة · والجواب عليه ان اسباب القوة الفاعلة اذا كانت تنفد بفعل القوة ليس السبب فيه مس الفعل للقوة وحلوله فيها وانما السبب هو ما يعقب فعلها من ردّ الفعل عليها ورجوع صداه اليها · لان المنفعل عند ما يقع عليه الفعل يفعل هو في الفاعل ردًّا · فيصير الفاعل حينئذٍ في دوره منفعلاً ويحصل نقص في قوته بسبب ذلك الردّ ·

وان كل القوى الفاعلة الجسمية تمشي عَلَى شريعة الفعل وردّ الفعل وعليه فيكون ان الفعل يتم في المنفعل لان الذي يقبل الفعل هو المنفعل فينتج· ان كل حركة يتولد عنها نسبتان نسبة تأثيرها في المنفعل ونسبة صدورها عن الفاعل · وتسمى الحركة فعلاً اذا اعتبرت نسبة صدورها من الفاعل وتسمى انفعالاً باعتبار تأثيرها في المنفعل ·

فيكون ان الفعل والانفعال انما يدلان عَلَى هوية واحدة او حقيقة واحدة هي الحركة ولكن ليست معلومةُ او تعريفُ الفعل والانفعال واحداً من كل وجه اعني ان الفعل والانفعال لا يتواطآن معنًى بل هما معنيان مختلفان يدلان عَلَى موجود حقيقي واحد بعينهِ · ووجه اختلافهما من اختلاف وجه الاعتبار فيهما· فان مدلولها الواحد الذي هو الحركة يمكن اعتباره من وجهين كما تقدم: من وجهِ حصوله في الموضوع الذي تقع فيه الحركة وبهذا الاعتبار تسمى الحركة انفعالاً ثم من وجه توقفه على الفاعل الذي يوجد الحركة وتسمى الحركة بهذا الاعتبار فعلاً · وان قيل ان مقولة ان يفعل هي غير مقولة ان ينفعل فاذاً الانفعالان شيء واحد · فنجيب ان اختلاف المقولتين لا يستلزم اختلاف مدلولها في الوجود الخارج عن الذهن



وذلك لان المقولات ليست عبارة قريبة عن موجودات الطبيعة عَلَى ماهي في الخارج بل هي عبارة قريبة عن تلك الموجودات عَلَى ما هي في الذهن وبحسبما يتصورها العقل · قال القديس توما :الفعل والانفعال يوجدان معاً في جوهر الحركة الواحد—ثم يردف قوله بقولهِ—ولكنهما يختلفان باعتبار اختلاف النسبة فيهما·اه· هذا وهل مذهب ارسطو الذي ذكرناه ها هنا في الحركة والفعل والانفعال هو صادق باطلاقه ·

والجواب ان هذا المذهب لا يصدق تعميمه ما لم يربط بقيدين مصححين نذكرهما في الابحاث الآتية فنقول:

## البحث السابع
## في صدق مذهب ارسطو المتقدم في الحركة والفعل والانفعال

### المطلب الاول
### في مذهب ارسطو في الحركة والفعل والانفعال هل هو صادق باطلاقه

(١٨١) ان مذهب ارسطو الذي نقلناه لك في الحركة والفعل والانفعال انما هو مستمد من تحليل الحركة الجسمية والحال ان اصدار الحركة الجسمية هو فعل متجاوز متعدٍّ · واما الفعل الحيوي فهو بعكسهِ لانه فعل مستقرٌّ فهل يصح اذاً القول بان الفعل الحيوي هو حركة اعني هل يصدق عليه اسم الحركة· هذا من جهة· ثم ان فعل العلل الثانية ينصبّ عَلَى المادة بمعناها الطبيعي و بمعناها الكلي والحال ان فعل العلة الاولى لا يستلزم

بالضرورة موضوعاً مادياً فان الله عند ما يخلق شيئاً فالشيء المخلوق لا يمكن ان يكون موضوعاً لفعل الاخراج الى الفعل لانه قبل ان يخلق لم يكن شيئاً فلا يمكن ان يكون موضوعاً ما لانه عدم . وفعل الله لا يمكن ان يُصدر حركة . فاذاً ما عساه يكون ذلك الفعل الذي ليس حده بحركة وما المراد بلفظ الفعل اذا استعمل باطلاقه بحيث ينطبق عَلَى معنى التحريك ومعنى الخلق . فالجواب فيما يلي فتتبع :

## المطلب الثاني

### في هل الفعل المستقر هو حركة . ومن اي وجه يصدق عليه اسم الحركة

(١٨٢) «١» ان افعال الاجسام الحيوية يقال انها افعال مستقرة لازمة لا بالقياس الى واحدٍ واحدٍ من اجزاء الجسم الآلي الحي بل بالقياس الى كل الجسم اذا اعتبر بجملته ورمته . لان الاجزاء المادية المختلفة او الآلات التي يتركب منها الجسم الآلي تفعل كل واحدة منها في الاخرى فتكون افعالها من هذه الجهة افعالاً متجاوزة لا مستقرة . وعليه فيكون مذهب الحركة المتقدم صادقاً عَلَى الاجسام الآلية صدقه عَلَى الاجسام الجامدة .

«٢» بل يصدق اسم الحركة عَلَى الافعال النفسانية ايضاً ولكن مع فرق ما فان كلاً من فعلي التعقل والشهوة حركة لانهما خروج القوة العاقلة والقوة الشهوية الى الفعل . لان العقل اذا اثر فيه مؤثر دافع فيحصل



له تعيين التعقل وهذا التعيين التعقلي اذا اعتبر حصوله في الموضوع الذي هو فيه فيسمى انفعالاً . واما اذا اعتبر صدوره عن المؤثر الدافع فيسمى فعلاً . ثم اخراج القوة العاقلة من قوتها الى الفعل بواسطة التعيين التعقلي او الصورة المعقولة هو ما يسمونه الترقي او الحركة .

وكذا قل في الشهوة . لانها خروج الارادة الى الفعل بفعل العلة الغائية فهي اذاً حركة فان الميل الذي يحصل للارادة بسبب حضور خير متوخّى يسمى (اي هذا الميل) انفعالاً اذا اعتبر من حيث وجوده في القوة القابلة له . واما اذا اعتبر بالقياس الى الغاية التي يتوجه اليها فهو ضرب من ضروب الفعل . فقد ثبت اذاً ان اسم الحركة ينطبق ايضاً عَلَى الافعال النفسانية .

«٣» ليس انطباق اسم الحركة عَلَى الافعال النفسانية صادقاً باطلاقه ومن كل وجه بل لا بد من ربط الاطلاق بقيد مصحح وهذا القيد المصحح هو ان فعل التعقل لا يرتد عَلَى المؤثر الدافع (كما هو الحال في الاجسام كما مرّ بك )

وانما هو (اي فعل التعقل) فعل لابث في الفاعل العاقل ومستقر فيه يفضي الى تكميل فاعله . وكذا الحال في فعل الشهوة لان فعل الاشتهاء لا يرتد عَلَى الخير الذي هاجه وبعثه محركاً له وانما (هو اي فعل الاشتهاء) يتم في فاعله ومكمله لانه فعل مستقر ولابث في نفس صاحبه .

وخلاصة ماقيل ان اسم الحركة لتضمنه معنيين هما الفعل والانفعال يصدق ايضاً عَلَى الافعال والانفعاليات النفسانية كما يصدق عَلَى الافعال والانفعالات الجسمانية ولكن مع فرق ان الافعال النفسانية هي لازمة

ومستقرة في صاحبها واما في الاجسام الجامدة فهي متجاوزة ومتعدية ·

## المطلب الثالث
## في فعل الابداع والخلق

(١٨٣) قلنا فيما تقدم ان فعل الابداع لا يمكن ان تكون الحركة حداً له اي معلولاً له · لان الحركة كما تقدم انما هي اخراج ما هو بالقوة الى الفعل والحال الشيء المخلوق ليس من قبل ان يخلق الا عدماً والعدم لا يكون محلاً للاخراج الى الفعل · افعال المخلوقات شأنها ان تحول موجوداً ما من حالة وجود الى حالة وجود اخرى فهي اذاً تستلزم سبق وجود موضوع يقبل تلك الافعال[1] ·

واما فعل الابداع فانما ينفي سبق وجود موضوع قابل له · لان فعل الابداع يجعل ان يكون شيء موجوداً · وعليه فاذا اعتبرنا فعل الخلق من حيث هو في الشيء المخلوق فلا نلفيه تغيراً حاصلاً في المخلوق اعني انه ليس انفعالاً حاصلاً في الشيء المخلوق · واذا اعتبرناه (اي فعل الخلق) من جهة العلة الخالقة فلا يصح ان يقال انه تغيير فاعلي · على ان الخلق قائم بايجاد كل الجوهر اعني المادة الاولى والصورة الجوهرية · فيكون

(١) مم: اعني ان كل فعل فاعل مخلوق يفترض سبق وجود مادة وصورة · فان الصانع مثلاً لا يصنع المادة ولا الصورة وانما يصنع المجموع من المادة والصورة كصانع الخزانة مثلاً فانه لا يصنع الخشب ولا الصورة وانما يصنع صورة الخزانة ·



قولنا كون شيء مخلوقاً هو عبارة دالة على محض توقف الصدور[1] ·

هذا فبقي علينا ان نعلم ما المراد باسم الفعل اذا أخذ باطلاقه فنقول:

## المطلب الرابع
## في الفعل ما هو بمعناه المطلق

(١٨٤) أ لعلّ الفعل اثر او شيء يسري من العلة الى معلولها · كلا فان هذا القول ضرب من ضروب الاستعارة التخيلية وهي الى البطل اقرب منها الى الحق وما علمناه من ماهية الحركة بطريق التحليل الكلي او المتافيسيقي يوجب كذب هذا القول · فان الفعل لا يلحق تغييراً بالفاعل وينتج من ثم ان معنى الفعل ينفي مطلقاً معنى انتقال هوية ما من العلة الى معلولها · فان كانت الحال كذلك فما هو اذاً الفعل · افلعلة يقوم بضرب ام ضروب اشتراك العلة بمعلولها بطريق التماس · والجواب انه ليس في هذا القول من الصدق اكثر مما في القول الاول · لا ننكر ان جسماً لا يكون علة فاعلة في جسم آخر الا بالتماس · وبقدر ما يكون التماس شديداً بقدر ذلك يكون التفاعل بين الجسمين شديداً · الا ان التماس ان كان شرطاً

(١) قال القديس توما: ليس فعل الخلق تغييراً الا بحسب وجه من اوجه التفاهم ليس غير لان من مفهوم التغيير ان يكون شيء واحد بعينه هو الان على خلاف ما كان عليه من قبل · والحال ان في فعل الخلق الذي يوجد به كل الجوهر لا يمكن ان يكون شيء واحد بعينه هو الآن على خلاف ما كان من قبل الا على سبيل ضرب من التفاهم فقط او بمقتضى تصور الذهن كما لو تصور العقل ان شيئاً لم يكن من قبل مطلقاً بل كان عدماً بكليته ثم وجد بعد ذلك (عن القديس توما بتصرف)

لا يتم بدونه الفعل فليس (اي التمام) هو نفس الفعل ولا سببه الصوري بل شرطه · وان قيل وما لعل الفعل ان يكون اذاً :

فنجيب اذا اطلقنا اسم الفعل على افعال كل الفواعل المختلفة (اعني افعال الجماد وافعال الحيّ وافعال القوى الروحانية وفعل الابداع) فنرى ان المعنى الشائع بين كل هذه الافعال والمشترك في جميعها هو هذا وهو ان شيئاً لم يكن فوجد وان موجوداً لم يكن فحصل · فالفعل اذاً هو جعل شيء يوجد او يحصل بعد ما لم يكن له وجود · فالوجود اذاً او الحصول او الصيرورة هو الحد الصوري لفاعلية الفعل · فيكون اسم الفاعلية بهذا المعنى صادقاً ايضاً على فعل الابداع والخلق · قال القديس توما : اذا رفعت من الفعل معنى الحركة فاسم الفعل لا يدل على معنى آخر غير نسبة الصدور من وجه ان شيئاً يصدر عن علته · اه

## البحث الثامن
## مذهب الجبرية [1]

(١٨٥) ان صاحب مذهب الجبرية هو ملبرنش وينسب به الى الله وحده كل العلية الفاعلة واما الخلائق فليست بعلل فاعلة حقيقية وانما هي علة سببية اعني انها فرصة فقط ينتهزها الله للفعل فليس لها قوة

(١) م : الجبرية نسبة الى الجبر مع تاء النقل من الوصفية الى الاسمية · الجبر خلاف القدر كما في القاموس والجبرية فرقة تقول بان العبد لا قدرة له اصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات في ما يوجد منها (كذا في القاموس)٠



فاعلية خاصة بها وصادرة عن ما هيتها الخاصة · قال العلامة المذكور : ان المخلوقات لا تفعل الا بقوة وفاعلية ارادة الله · اه

ولكن ملبرنش لا يخرج من اطلاق مذهبه هذا الا استثناء واحداً هو فعل الارادة المختارة فانه يقول ان الفعل المختار خاص بارادة الانسان ولكنه لا يؤثر اثره في الخارج ·

هذا مذهب الجبرية فلنأتينّ الآن الى نقده وتفنيده فنقول :

## البحث التاسع
## في نقد مذهب الجبرية

### قضية
### ان الخليقة علة فاعلة مؤثرة حقيقة

(١٨٦) تثبت هذه القضية — البرهان الاول من الوجدان :

اذا اعتبرت ما يحدث في نفسي عند ممارستي قوتي الفاعلة

واما نحن هاهنا فنستعمل لفظة الجبرية للتعبير عن لفظ Occasionalisme وهو عندهم عبارة عن المذهب القائل بان الموجودات جميعها لا فعل لها خاصاً بها وانما الفاعل الحقيقي هو الله والموجودات ليست حينئذٍ الا فرصة او وسيلة يتخذها الله ليفعل بها · ولفظ Occasionalisme اسم نسبة الى Occasion ومعناه الفرصة او السبيل والسبب بمعناه المطلق · هذا ولعل التعبير عن هذا المذهب بقولنا مذهب السببية يكون ايضاً مناسباً بمعنى ان المخلوقات ليست عللاً حقيقية بل هي سبب لفعل الله · ولا اريد هنا بلفظ السبب ما يرادف العلة بل ما يكون فرصة ووسيلة او سبباً باعثاً لفعل شيء · اه ·

عند تصوري تصوراً مثلاً او ابرازي فعل مشيئة فالضمير يؤكد لي انني لست بمثابة شاهد على حادث وقع فيَّ اذكره وارويه عقيب غيوبته وانما انا اشهد حصول الواقع فيَّ وانا موقن بيقين الوجدان ان تلك الصيرورة (اي صيرورة الفعل) هي ولا تزال متوقفة عليّ منوطة بي حتى تحصل على تمام كمالها . وهذا دليل قاطع على اني املك قوة فاعلة وان فيَّ قوة فاعلية باطنة (١) .

نعم شهادة الوجدان تنصبّ على الافعال الباطنة . اما كوني علة بالعلية المستقرة في النفس فذلك واقع يثبت اولاً انه ليس من تناف بين كون المخلوق فاعلاً فعلاً مؤثراً في معلولٍ و (بين) كمال الخالق وان فعل فعلٍ مؤثر في معلول ليس امراً خارجاً عن شأن وصلاحية الموجود المتناهي والمحدود

ثم ان الذي نتحققه بالواقع من ظهور معلولات خارجة بينها وبين افعال العقل والارادة نسبة تضايف مستمرة وثابتة لهو دليل بيّن على ان هذه الافعال الباطنة هي علة تلك حقيقة . مثلاً اريد ان احرك اصبعي انقباضاً او بسطاً فيتحرك انقباضاً او بسطاً اريد ان يسكن فيسكن . او اذا شئت ان تكون حركته سريعة او بطيئة شديدة او ضعيفة فان حركة

(١) م : ثم لعل اصحاب الجبرية يجسرون على القول بان البراهين والحجج التي يدلون بها اثباتاً لزعمهم هي براهين الله وحججه وحينئذٍ نحاجهم بقولهم . فنقول وكذا البراهين والحجج التي نؤيد بها قولنا دحضاً ودفعاً لحججهم هي ايضاً من الله ولله على وفق مبدئهم . وحينئذٍ وقع التناقض في القولين وفي براهين الله نعوذ من هذا الخلط والخبط الوخيم .



بناني قيد ارادتي سرعةً او بطاءً شدةً او ضعفاً . وهذا دليل استقرائي من قبيل الاستقراء التام على ان لنا فعلاً فاعلاً مؤثراً في العالم الخارج .

(١٨٧) البرهان الثاني مستمد من حكمة الله .

ان من دقق نظر الدرس في موجودات الطبيعة اتضح له ان فيها اختلافاً عجيباً في الانواع والتركب الباطن والوظائف والآلات والحال لولا ان الخلائق علل فاعلة لكان ما فيها من مثل ذلك الاختلاف عبثاً لا طائل تحته وكان ما استودعته الطبيعة من وفرة الاسباب لا غرض منه بل كان سرفاً وتبذيراً بلا روية (١)

لقد وهم ملبرنش ان احسن ما يمتاز به الموجود الالهي عن خلائقه ان يكون وحده متصفاً بالعلية الفاعلة . ولكنه فاته انه ينزله حينئذٍ منزلة صانع لعمل لا يدل على عقل صانعه وحكمته وجودته على ان ما خلقه الله من الاشياء الكثيرة والمختلفة فضول لا عناء به ولا خير فيه .

(١٨٨) البرهان الثالث مستمد من بطلان نتائج المذهب المذكور

«١» ان مذهب الجبرية يُشفي بحرية الاختيار على خطرٍ لا تكاد تبقى سالمة معه . ان ملبرنش فيما يحاول صيانة حرية الارادة في فعلها

(١) م : يشهد الاختبار ان الاشياء التي يتركب منها العالم هي مختلفة الطبائع . وهي مع ما هي عليه من الاختلاف تتعاقد بوصلة وحدة ينشأ عنها نظام العالم وجماله . والحال ان تعاقد اشياء مختلفة بوصلة الوحدة لا يتم لها الا باحد امرين لا واسط بينهما وهما اما توافقها بالطبع واما تبادل افعال بعضها ببعض بان يفعل بعضها وينفعل البعض الآخر . فاذاً ينتج من وجود النظام المقرر بين اشياء الطبيعة ان لتلك الاشياء عللاً فاعلة بفعل نفسها ( زيليارا )

يلوح انه يناقض مجمل مذهبه لانه ان كان الله هو وحده العلة الفاعلة بالاستقلال وكان يستحيل ان تكون الموجودات المتناهية مبدأ لافعالها فلِمَ يكون الانسان ربٌ بعض الاعمال التي محلها في مشيئته ·

نعم ان ملبرنش لا يصرح بانكار الحرية بل يظهر انه يدافع عنها اذ يقول ان الله يفعل فينا كل فعل يعرف بالفعل الطبيعي · واما الرضى فليس هو بفاعل له فينا · وانما يتعلق بنا ان توجد في نفسنا من الاحوال ما يوافق ممارسة الحرية · وذلك بانتباه النفس الذي يسميه « صلوة طبيعية » ثم بصلوة الايمان وبغير ذلك من الوسائط · اه

وعَلَى هذا نجيب اولسنا نحن الفاعلين المطالبين بمثل تلك الاحوال الموافقة لممارسة الحرية فان كنا نحن المطالبين بتلك الاحوال فنحن العلة الفاعلة لها · وان لم نكن بالقياس الى تلك الاحوال الا علة سببية باعثة فلسنا بالمطالبين اذ لسنا بالفاعلين لها باختيارنا · فتأمل ·

«٢» ان مذهب الجبرية يفضي بصاحبه الى مذهب التصورية او العندية [1] ·

سوف نرى في علم النقد والتحقيق اننا لا يمكننا اثبات وجود موجودات خارجة عن انا الا باثبات ان تلك الموجودات تفعل فعلها فينا

(١) مم: اريد بمذهب العندية مذهب الذين يقولون ان عقل الانسان منحصر عند نفسه لا يمكنه ان يدرك الا التصورات و يريدون بالتصورات اما ماهيات الاشياء الكلية وهو مذهب افلاطون واما الحاصلة في المتصور نفسه عن قوام العقل الانساني وشرائع فعله كما يزعم المحدثون وسوف نرى شرح هذا المذهب وتفنيده في علم النفس وعلم الدليل



مؤثرة فينا اثرها · والحال اذا انكرنا كونها فاعلة فينا فاننا ننفي في الوقت نفسه قوة البرهان الذي يثبت لنا كون العالم الخارج له وجود حقيقي · بل يمتنع علينا باولى حجة ان نحكم بطبيعة الحقائق التي يتألف منها العالم · فتبقى الانية ( Le moi ) خاليةً الى نفسها منحصرةً عند ذاتها لا تتجاوز الى غير تصوراتها · وكذا نفضي الى مذهب العندية [1] ·

«٣» ان مذهب الجبرية يفضي الى مذهب الحلولية اذ يكاد يلغي التمييز بين المخلوقات وإلهٍ متشخص · ودليله انه لو انزلنا ان الله وحده العلة الفاعلة لاضحى العالم المخلوق لغواً لا فائدة منه ولا عناء بـه · فهو احق بان يبطل وينسخ اذ ان الحوادث الظاهرة منسوبة باسرها الى الجوهر الالهي الوحيد · وكذا لا يعود سبيل للتفرقة بين الخلائق والإله المتشخص · بل يمتزج هذا بتلك وهذا ما نعبر عنه هنا بمذهب الحلولية [2]

(١) م: بل يفضي الى مذهب اللاادرية اذ لو ثبت مذهب الجبرية لنشأ الريب في صدق وجود تلك الاشياء الحادثة وجوداً واقعياً · وهو مذهب كثير من اصحاب اللاادرية · ونعبر بلفظ اللاادرية من لاادري عما يسمونه Seedticisme

(٢) م: اخص البراهين التي دعم ملبرنش زعمه هي الآتية نذكرها بايجاز ونبين بطلانها اجمالاً · اول براهينه ان القوة الفاعلة شيء الهي لا تشترك فيه خليقة · لان القوة الفاعلة هي القوة الخالقة غير المتناهية · اه · لم يفرق بين القوة الفاعلة الاولى التي لا تشترك فيها الخليقة وبين القوة الفاعلة الثانية التي تستمدها الخليقة من الله وتفعل بها بعون الله · يسلّم معنا ملبرنش ان لفظ الوجود بمعناه الحقيقي الاولي الذي لا اشتراك فيه انما يطلق عَلَى الله وحده ولا مانع مع ذلك من ان نطلق هذا اللفظ عَلَى الخليقة ايضاً وننسب اليها لا الوجود بالذات من الذات بل الوجود المستمد لها من الله · وكذلك الحال في القوة الفاعلة التي تستمدها الخليقة من

او التأليهية (١)

## البحث العاشر

## في مبدأ العلية ( عن المطول )

( ١٨٩ ) قد غلب التعبير عن مبدأ العلية بقولهم : ليس من معلول بلا علة ٠ ويلوح لنا ان هذا التعبير خلق من القول اعني انه قولٌ لغوٌ من قبيل تفسير الشيء بنفسه ٠ وافضل من هذا التعبير ما قاله كنت وهو : كل ما يُخرَج الى الوجود يستلزم علة له ٠ الا ان هذا القول ايضاً فيه نظر ٠

---

الله كما تستمد الوجود ٠

البرهان الثاني لو سلمنا بان العلل الثانية هي فاعلة فلا يمكننا ان نسلّم انها تفعل الا بعون الله الفاعل هو بها٠ فيكون المعلول الحاصل هو معلول الفعلين ٠ فما الحاجة الى فعل العلة الثانية والمعلول حاصل بدونها ؟ فنجيب نعم ان الله والعلة الثانية يفعلان معاً لاصدار معلول واحد لان العلة الثانية لا يمكنها ان تفعل بمعزل عن الله كما انها لا تملك الوجود ولا قوة الفعل ولاحفظهما بمعزل عن الله ولكن المعلول الواحد الحاصل هو منسوب الى الله نسبته الى علته الاولى المطلقة العامة والى الخليقة نسبته الى علته الثانية المحدودة٠ وذلك دليل عَلَى جودة الله لانه وان لم يكن محتاجاً في فعله الى فعل العلة الثانية فمع ذلك شاء ان يؤتيها كمال قوة الفعل كما آتاها الوجود ويحفظ فيها الامرين بفعلٍ ثبوتي مستمر٠

(١) م : التأليهية نسبة الى تأليه مصدر ألّه جعله الهاً والتاء للاسمية ٠ ونريد به المذهب المعروف Panthéisme وهي لفظة يونانية مركبة معناها كل شيء اله٠ والحلولية عند العرب ترد لهذا المعنى ولكن مع بعض فرق ٠ ولهذا نظن ان لفظ التأليهية اوفى بالمعنى المقصود ها هنا ٠



وان اهل العلم يطلقون عَلَى مبدأ العلية معنى شريعة طبيعية عامة فيقولون ليس من حادث جسمي ( ميكانيكياً كان او طبيعياً او كيماوياً ) يظهر للوجود من دون ان تؤثر في وجوده علة فاعلة جسمية ٠ فالموجود الحي مثلاً لا يمكن ان يولد ما لم يلده موجود حي سابق ٠

ولكن هذا المبدأ بالمعنى المذكور لا يصدق انطباقه الا عَلَى العالم الطبيعي ٠ لان القواعل الجسمية الاولى لا تأخذ اصلها من علة فاعلة جسمية بل من فعل الله الخالق ٠ وعليه فلا يكون المبدأ مأخوذاً بمعناه الكلي او المتافيسيقي

وان قيل اذا اعتبرنا مبدأ العلية بمعناه المتافيسيقي اي الكلي فما هي عبارته المساوية الصحيحة فنجيب هي هذه : الموجود الوجودي الذي ليس وجوده ضرورياً انما يوجد بفعل فاعل خارج ٠ واننا نرجئ بحث النقد في العبارات المتقدمة الى باب الانتقاد والتحقيق ٠

## ✻ الفصل الثالث ✻

## في العلة الغائية (١)

### تمهيد لمسئلة العلل الغائية

( ١٩٠ ) اذا ظهرت في الطبيعة حركة اي تغيير عارض او استحالة جوهرية فنرى حينئذٍ ان محل الحركة او الموضوع الذي هو علتها المادية

---

(١) م : نقلناه عن المطول المطبوع اخيراً في سنة ١٩١٠ لوضوحه وورود بعض تصحيحات زادها المؤلف ٠

يكتسب او يفقد كمالاً ( وهذا الكمال هو العلة الصورية) وانما يتم له ذلك بفعل العلة الفاعلة ·

وهذا القول هو بمثابة نتيجة عامة مسلَّم بهـا ولا ينكرها الفلاسفة الميكانيكيون الذين نجادلهم هنا في هذا البحث · فنقول :

العلل الثلاث التي ذكرناها والتي هي ضرورية لاحداث الحركة اهي كافية ام لا بد للحركة من علة اخرى · فاصحاب المذهب الميكانيكي يوجبون كونها كافية واما اصحاب مذهب الاعتمادية [1] فينكرون كفايتها · وعند هؤلاء ان مجرى الطبيعة العام يستلزم علة مادية تتم فيها الحركة وصوراً تتعاقب وعللاً فاعلة تُعاقب تلك الصور · ثم يستلزم زيادةً عَلَى ذلك عللاً غائية · واليك بيان ذلك فتتبعه

## البحث الاول
### في مسئلة العلل الغائية وقضية مذهب الاعتمادية

(١٩١) «١» قد عبَّروا عن مطلب العلل الغائية بهذا الكلام الغريب : للطائر اجنحة فيطير · فهل يطير لان له اجنحة ام هل له اجنحة لكي يطير ·

فان كان الاول فالاجنحة علل فاعلة والطيران معلول فعلها · وان كان الثاني فالاجنحة واسطة والطيران غايتها ·

(1) م : الاعتمادية نسبة الى الاعتماد من اعتمد الى شيء قصده · وهو هنا مذهب من يقولون بان في كل موجود ميلاً الى غاية



ويلوح لنا ان هذه العبارة التي حصروا فيها معنى مطالب العلل الغائية غير وافية بل فيها نظر لانها توهم ان العلل الفاعلة والعلل الغائية تتنافيان ولا بدَّ من التسليم بالاولى او بالثانية لا بكلتيهما معاً · والحال ان اصحاب مذهب الاعتمادية يسلّمون مع اصحاب مذهب الميكانيكية ان ترقي الطبيعة انما هو معلول العلل الفاعلة ولكنهم يظنون ان العلل الفاعلة لا بد لتعيينها الى احداث فعلها من علل غائية فيضمون هـذه القضية الجوهرية ويقولون : انه توجد علل غائية · ويعبر عن مذهبهم هذا بهذا الكلام : يوجد في العالم اعتماد او ميل الى غاية · فالاعتماد او الميل الى غاية هو معلول العلة الغائية القريب ·

«٢» وليس من احد من اصحاب مذهب الاعتمادية يدَّعي تعيين كل غاية بخصوصها في كل حادث من الحوادث الجزئية بان يقول العلة الغائية في هذا الحادث هي هذه او تلك وهذا مدى الاعتماد في هـذا الموجود لا اكثر ولا اقل · فان القول بان في العالم اعتماداً او ميلاً الى غايـة لا يتضمن تعهداً بتعيين تلك الغاية عَلَى وجه الخصوص · اذا قال الكيمي مثلاً ان في العالم شرائع ونواميس فهل يعني بقوله هذا انه يعرف كل تلك الشرائع جملةً وافراداً · وكذا الحال في قول اصحاب الاعتمادية فيكون المراد من قولهم ان في العالم اعتماداً انما هو معنى التعميم لا التخصيص ·

وان اصحاب الاعتمادية يجمعون رأياً عَلَى ان في العالم ميلاً الى غاية ولكنهم لا يتفقون عَلَى هذا الاعتماد الذي هـو في العالم ما هي صفته وخاصته ·

## البحث الثاني

## في ان الاعتماد عند اصحابه مأخوذ بمعنيين

(١٩٢) عند بعض الاعتماديين كلبنتس وديكرت ان الاعتماد خارجي وعند الآخرين كارسطو والقديس توما ان الاعتماد مستقرٌ وباطن

«١» اما المدرسيون القائلون بالاعتماد المستقر الباطن فانهم لا ينكرون ان في العالم اعتماداً من خارج · بل بعكس ذلك يرون ان موجودات الطبيعة موضوع بعضها لبعض ومفيد بعضها لبعض · فيقولون مثلاً ان الاسطقسات التي يتركب منها جوّنا يمتزج بعضها ببعض بنسبة تسلم معها حياة الجسم الآلي في كل مناخ وتحت كل سماء وان عالم النبات خاضع لعالم الحيوان وان كرتنا الارضية هي قائمة في محل يكون فيه بينها وبين الشمس نسبة بُعدٍ يتحقق معها حفظ الاجسام الآلية ونموّها · وكذا قــل في كل طوائف الموجودات وانواع طبائعها واختلاف غرائزها فان بعضها موضوع لبعض ونافع بعضها لبعض فاستنتجوا ان الخالق جعل بين كلها نسب غاية الى ان قالوا : زد على ما تقدم ان بين مجموع الموجودات من النظام العجيب والاتفاق البديع ما يدل على ان مبدعها العامّ قد شاء بينها مثل هذا الترتيب ففعله · الا ان هذه النسب الغائية الكائنة بين المخلوقات الموجودة او المفترض وجودها وبين اجزاء العالم وكلِّهِ انما هي خارجة عن الموجودات وان كانت تتمُّ فيها ·

«٢» زادوا فقالوا: لكن القول بان في الموجودات اعتماداً او ميلاً



الى الغايــة ليس في باطنها بل خارجاً عنها لا يفي بشرح الواقع ولا يحل اصل المسئلة فيسألون خصومهم قائلين: كيف ادرك مبدع الطبيعة هذه الغايات الخارجة فائزاً بتحقيقها بواسطة العلل الفاعلة على وجه الاستقلال بان طبع فيها حركةً دافعةً ابتدائية ثم تركها بعد ذلك عرضةً للاتفاق تبلغ الى ما يبلغ بها اليه من الغاي توافق عددها وتلاقي اوضاعها النسبية ام هــل استودع طبيعة كل الموجودات الطبيعية اعتماداً باطناً او ميلاً غريزياً هو المبدأ الباطن المحرك لها الى غايةٍ ما ·

اما ارسطو والقديس توما فيحققان الشطر الثاني ويقولان ان كل جوهرٍ يملك في نفسه مبدأ اعتمادٍ باطن يدرك به غاية خاصةً به مستعملاً لادراكها ما يصدر عنه من القوى · وان هذه الموجودات بينما يدرك كل منها غايته الخاصة به اذا تهيأ افعالها المتبادلة بينها الى اغراض خارجة تتعاون على ادراكها وكذا يحصل بينها نظام عام نهاية في الحسن لم تكن تقصده على ما يظهر بل هي في الواقع لا ترمي اليه قصداً ومباشرةً · وعليه فتكون الغاية الخاصة بكل فردٍ فرد من الموجودات هي الغرض القريب والمرمى الاول الذي ترمي اليــه باميالها الباطنة واما النظام العامّ فهو الغرض البعيد الذي تتوجه اليه باميالها الباطنة والمتوجه القريب لاميالها الخارجة ·

وعليــه فيكون نظام المجموع حاصلاً عن الاستعدادات والاميال الباطنة الخاصة بالعناصر · ومن ثم فما نسميه الاعتماد الخارج فهو لاحق للاميال الباطنة في الجواهر الفردية ومتأخر عنه · فتأمل ·

والخلاصة ان مذهب الميكانيكيين ينكر العلل الغائية ومذهب الاعتمادية يوجبها ومن اصحاب مذهب الاعتمادية من لا يسلّم ان في الموجودات اعتماداً باطناً بل يحصرون الميل الى الغاية في الخارج عن طبيعة الموجود وهؤلاء هم ديكرت ولبنتس واتباعهما · ومنهم من يقول بان الاعتماد في الموجودات هو باطن ومستقرّ في نفسها من قبل ان يكون خارجاً ويسلّمون بالاعتمادين كما رأيت · وهؤلاء هم ارسطو والقديس توما والمدرسيون ·

واصحاب مذهب الميكانيكي هم اصحاب مذهب الظهورية والماديون في كل عصر · واننا تسهيلاً لفهم مذهب ارسطو والقديس توما ومن قبل ان نؤيد صدقه يجدر بنا ان نأتي علَى ايضاح الالفاظ والحدود المستعملة فيه والمتعلقة به فنقول:

## البحث الثالث

## تعريف العلة الغائية تعريفاً اكمل

### المطلب الاول

### في الاعتماد المراد والاعتماد الطبيعي الفطري

(١٩٣) اننا نضرب لك مثلاً تظهر لك فيه جلياً علية العلة الغائية · هذا طالب ختم دروسه الابتدائية ويطلب حرفة يتخذها انتجاعا للمعيشة فاختار له حرفة الطبّ وعقد القلب علَى مزاولتها · والمشترع



نصب لائحة الدروس الاعدادية لتعاطي الطب · ولما كانت ممارسة الطب تستلزم معرفة اسباب الشفاء من الامراض وكانت معالجة المرض تقتضي معرفته وكان وصف المرض وتشخيصه يستلزم معرفة الفيزيولوجيا (او علم الهيئة) ثم علم التشريح ثم معرفة وظائف كل جزء وعضو من اعضاء الجسم الانساني (وهذه المعرفة تستند الى معرفة الجسم الآلي بوجه العموم ومعرفة الجسم الآلي تتوقف علَى علم الطبيعيات والكيميا) كانت اللائحة المنصوبة لطالب الطب متضمنة كل هذه الدروس

فلِمَ وضع المشترع هذه اللائحة الطويلة وفرض فيها هذه الدروس المتعدّدة الصعبة لا غيرها ولِمَ نسق ترتيبها علَى النمط المذكور ؟ فالجواب لان فن الطب يقتضي كل هذه العلوم الاعدادية · ففن معالجة الابدان هو غاية المشترع وهذه الدروس هي الواسطة المؤدية اليه · ولما كان المشترع يرمي الى هذا الغرض اوجب اتخاذ هذه الوسائط · ثم لما كان الطالب يرى مصلحته في علم الطبّ رضي بلائحة تلك الدروس الموصلة اليه وتراه يبذل جهد المستطاع في تحصيل تلك العلوم ·

«١» فالغرض اذاً هو خير مراد وهو بما انه مراد يحمل المشيئة الى فعل او جملة افعال معتقداً كونها ضرورية او نافعة لادراك الغرض · قال ارسطو الغاية هي ما من اجله يوجد شيء ·

فالغرض علة حقيقية ليس فقط من حيث ان الغرض ان لم يشأ فلا تُفعل تلك الافعال المعينة فان هذا يتحقق ايضاً فيما اذا كان الغرض مأخوذاً بمعنى الشرط الذي بدونه لا · بل هو علة من جهة ما هو مؤثر اثراً

ثبوتياً وضعياً في ظهور تلك الافعال وفي كيفيتها وفي ترتب تعاقبها ·
والحال ان ما تمتاز به العلة بوجه الخصوص هو كونها موثّرة اثراً وضعياً
ثبوتياً · فاذاً الغرض او الغاية علة يسمونها العلة الغائية · فالعلة الغائية
التي بحثنا في المثل المتقدم عن تأثيرها هي الخير المدرك · واما الاعتماد
ونريد به ميل الارادة الى الخير المراد فهو المعلول القريب للعلة الغائية
وقد علمنا في المثل ان هذا الميل انما يدبره حكم العقل فهو اذاً فعل متعقل
حيوي نفساني · وان نظراءنا في الانسانية يرتبون مثلنا اعمالهم ويتوصلون
بها الى نتيجة نهائية وهذه النتيجة التي هي المعلول هي الغرض المقصود
منهم · ورتبوا افعالهم على انها وسائط توّدي بهم الى هذه الغاية او الغرض

«٢» ايضاً البهيمة تميل نحو موضوع مدرك ومشتهى هو خيرها
وترتب افعالها لتحصيل هذه الغاية التي ترضي اميالها ·

«٣» الى هنا في الغاية المشتهاة المرادة والمدركة · فلنبحث الآن
في العالم الطبيعي فهل تظهر فيه العلية الغائية · اننا نرى في العالم الطبيعي
توافق اعمال متعددة ومختلفة مسوقة على نظام واحد لا ينقطع تجددها
وهي تفضي على وجه الاستمرار الى نتائج حسنة ومفيدة · ثم الا ترى ان
كثيراً من طوائف الموجودات يعاون بعضها بعضاً مع ما بينها من
الاختلاف وتفايد بينها النفع على وجه مطرد ومستمر ·

فمثل هذا التكرار المستمر لنتائج واحدة ايان حصل في عالم الجماد ام
في عالم النبات لا يمكن شرحه الا بنسبته الى فعل علة كما تلزم نسبته الى
علة فيما لو حصل في عالم الحيوان وعالم الانسان وذلك لان مثل ذلك



التكرار شاهد صادع بتأثير علة غائية · فان الوقائع الواحدة تستلزم علة
واحدة ·

«٤» فان وقع تأثير مثل هذه العلة على موضوع له حس ووجدان
فيكون ذلك التأثير فعل غرض مدرك ومراد · والميل الى الغرض المدرك
والمراد يسمى الميل المدرك المراد وان وقع تأثير الغاية على مغياً (من وُضعت
له الغاية) لا حس فيه ولا وجدان كما هي حال العالم الطبيعي · فالاعتماد
او الميل الى الغاية ليس مدركاً ولا مراداً ولكنه يسمى اعتماداً طبيعياً
فطرياً · وفي كلا الحالين فان الاعتماد معلول علة هي واحدة في الاصل
لانه اعتماد علة غائية ·

## البحث الرابع

### في علية العلة الغائية اي طبيعة هي طبيعتها (عن المطوّل)

(١٩٤) ان العلة الغائية هي خير يوقظ جاذبه شهوة الارادة او
يعطف الميل الطبيعي الفطري الى انجاز جملة افعال ضرورية او نافعة
لبلوغه وادراكه ·

«١» فلا نوهمن في جاذب الخير هذا حتى ننزله منزلة معلول
يكون الخير في النظام الطبيعي علته الفاعلة · لان الخير عند ما نعتبره كغاية
اي في حال ما ننزله منزلة غاية لا يكون بعد تحقق وجوده في الطبيعة
ولذلك لا يمكنه ان يوقع فعلاً طبيعياً على الموضوع الذي يتطلبه باشواقه ·
وحينئذ فهل تصوُّر الخير المطلوب تحققه هو «اي التصوُّر» الذي يؤثر

في الارادة . والجواب لا . لان تصور الخير او معرفته هو شرط بدونه
لا يمكن لجذب الخير المتوخى ان يؤثر في موضوع ذي وجدان ومعرفة وانما
هذا الجذب هو خاص بالخير نفسه .

فعلية الخير المدرك هي قائمة بجذب يستميل الخير به الارادة . وهذا
الجذب ان اعتبر من حيث هو في الموضوع الواقع هو عليه فهو ميل
وانعطاف ومعلول هذا الميل هو توجيه فاعلية المنفعل نحو غايته . ثم هذا الميل
الذي هو المعلول القريب للعلة الغائية هو ما يسمى الاعتماد الخاص بالعلة
الغائية . فتكون العلة الغائية هي المبدأ الباطن للاعتماد .

وما احسن ما قال القديس توما في هذا الصدد حيث قال : كما ان
تأثير العلة الفاعلة ان تفعل كذا تأثير العلة الغائية ان تُشتهى وتُتشوّق . اه .

فقلنا اذاً ان الاعتماد اذا اعتبر من جهة العلة الغائية فهو جذب
واستمالة وعطف وان اعتبر من جهة الارادة الواقع عليها الجذب فهو ( اي
الاعتماد ) ما يسمونه التوق الانفعالي او الانعطاف او الشوق الانفعالي .
وهذا التوق الانفعالي يحرك القوة المريدة الى ارادة الخير المستحضر لها
فتتشوقه وترجوه متوقعةً له ما دام غائباً وتلتذ به متى حصل لها . ومن
هذه الجهة يصير ميل الارادة او ذلك الانعطاف ميلاً فاعلاً لانه انصراف
منها الى الخير الذي يستميلها . وحينئذٍ فيقال ان لها قصداً او نية نحو الخير .

وان قصد الغرض يلزم عنه بالضرورة توخي الوسائط الموافقة للغاية
وهذا التوخي او الشوق هو العلة المعيّنة لاصدار الافعال التي يتحصل بها
الغرض الذي سبق ادراكه فأُريدَ الحصول عليه . ولكننا نكرر القول



هاهنا بان هذا التوخي او الشوق ليس علةً فاعلةً متعديةً بحيث يتجاوز
فعلها الى القوى الخاضعة لامر الارادة حتى يكون فعل هذه القوى معلولاً
للشوق لان ارادة الغاية فعل مستقر شأنه ان يفعل في تلك القوى الخاضعة
له فيوجهها الى ابراز فعلها الخاص بها توجيهاً بالمباشرة وبلا واسطة شيء
آخر . فترى من ثم ان ما قاله القديس توما هو نهاية في الصحة والدقة
قال : تأثير العلة الغائية ان تكون مشتهاة ومتشوّقة .

«٢» الى هنا في الاعتماد المراد الحاصل في العالم ذي الحس
والوجدان . فلنأتين الآن الى البحث عن الاعتماد الحاصل في الطبيعة العمياء
الجامدة التي لا حس لها ولا وجدان فنقول :

ان الاعتماد في الطبيعة العمياء الجامدة هو هو في الجماد كما هو في
ذي الحس لا تتغير طبيعته لانه في الجماد ايضاً يكون ميلاً منفعلاً وقصداً
وامراً ولكنه يظهر فاعلاً في الجماد على غير نحو ما يفعل في الموضوع ذي
الحس والوجدان واليك بيان ذلك :

اما الاعتماد النفساني او المراد فانه يتولد في الموضوع اذ يثيره فيه
ادراك الغاية او تصورها . واما الاعتماد الطبيعي او الفطري فهو متولد مع
الموضوع مجبول عليه وجوده فهو يوجد معه وهو غير مفترق عن حقيقة
الموضوع وهويته . ثم الاعتماد الارادي علة صورية عارضة والاعتماد
الطبيعي يتواطأ مع الصورة الجوهرية التي هي للنوع ولا يختلف عنها .

لا ننكر ان لفظ القصد يتضمن في اصطلاحنا اليوم معنى انبعاث
الميل مع نية ومعرفة . ولكن الايمة المدرسيين قد تصرفوا في هذا اللفظ

توسعاً واستعملوه بمعناه الكلي · فتراهم يستعملونه للدلالة عَلَى كل ضرب من ضروب الميل سواء كان بنية ومعرفة ام لا · فيقولون ميل الطبيعة وقصد الطبيعة والتوق الطبيعي ويريدون بهذا التعبير ميل الموجودات السفلية الحاصل بلا معرفة[1] ·

هذا وما اسهبنا في الكلام عنه الى هاهنا يمهد لنا فهم ما المراد بالفاظ الطبيعة والشريعة الطبيعية في اصطلاح الميكانيكيين واصحاب الاعتمادية فنقول :

## البحث الخامس

## في ما هي الطبيعة[2]

(١٩٥) الشائع في الاستعمال ان لفظ الطبيعة هو عبارة عن

(١) قال القديس توما : ان كل شيء يميل الى الخير بشوق عَلَى شاكلته ولكن على اوجه مختلفة : فان بعض الاشياء يميل الى الخير بنزعة طبيعية بلا معرفة كما هي حال النبات والاجسام اللاحية · وهذا الميل الى الخير فيها يسمونه شوقاً طبيعياً او اعتماداً طبيعياً (الجزء ١ س ٥٩ ف ١) وقال في ف ٤ عدد ١٩ من خلاصته ضد الامم : ان الشيء الطبيعي له ميل الى افعاله الخاصة به وغايته الخاصة التي يدركها بافعاله · وذلك بالصورة التي يتكمل بها في نوعه ·

وقال في الجزء ١ س ٥٩ من خلاصته اللاهوتية : وبعض الاشياء يميل الى الخير بمعرفة ما لا لانه يعلم طبيعة ذلك الخير نفسها بل لانه يدرك خيراً ما جزئياً · والميل الذي يتبع هذه المعرفة يسمى شهوة حسية · وبعض الاشياء يميل الى الخير مع معرفة طبيعة الخير او الخير الكلي وهذا الميل يقال له ارادة · اه ·

(٢) م : الطبيعة في اللغة فعيلة من طبع الشيء ختمه وصاغه وهو المعنى



مجموع الاشياء المحسوسة ويدل عَلَى العالم المادي · وعند الفلاسفة ان كل شيء من هذا المجموع يطلق عليه اسم الطبيعة ·

وفي اصطلاح اهل الميكانيكي الطبيعية عبارة عن الجسم المتصف بقوّى خاصة به توجد معلولها عند ما تستتم لها شرائط فعلها وذلك حتماً بلا تعمد · واما في التيلولوجيك (اي العلم الباحث عن الغاية) فالطبيعة ليست فقط كما يزعمون عبارةً عن جوهر ما متصف بقوة ما وانما هي عبارة عن الجوهر من جهة ما يدل عَلَى وجه اعتبار مخصوص اعني من جهة ما هو المبدأ الاول الباطن للافعال الخاصة بذلك الجوهر فاعلاً كان لتلك الافعال او قابلاً لها ·

وعرفها ارسطو قال : الطبيعة مبدأ ما وعلة للحركة والسكون بحيث يتعلق بها الحركة والسكون تعلقاً من ذاتهما لا بطريق العرض · اه

قلنا « المبدأ الاول » للتفرقة بينها وبين القوى الطبيعية التي هي المبادىء المستفادة والقريبة للفعل ·

وقلنا « الباطن » لتخرج العلة الفاعلة التي هي خارجة بالنظر الى معلولها ثم العلة المثالية التي هي خارجة ايضاً بالنظر الى العمل الذي يقاس عليها ممثلاً لها ·

الاصلي فيه · ومنه الطبيعة وهي السجية جُبل عليها الانسان · وفي التعريفات الطبيعة عبارة عن القوة السارية في الاجسام بها يصل الجسم الى كماله الطبعي · وترد الطبيعة بمقابلة الصناعة · وعند ايمة اللاهوت الطبيعة ما يقابل نظام حقائق وهويات تفوق قوى المخلوق وطاقته ومقتضياته ويسمون هذا النظام النظام الفائق الطبيعة ·

وقلنا « الطبيعة مبدأ للافعال الخاصة الطبيعية » للاشارة الى انه ليس كل فعل يفعله فاعل يوصف بانه طبيعي له فرُبَّ افعال تصدر عنه وهي مخالفة لطبيعته ويسمونها افعالاً قسرية او مخالفة للطبيعة . وانما توصف بالطبيعية للفاعل تلك الافعال الخاصة به . وتكون الافعال خاصة به اذا كانت مترتبة على غايته المؤدية اليها .

فان كل موجود في الطبيعة له غاية خاصة به . ولا بدَّ له لنيل هذه الغاية من قوى فاعلة خاصة به هي وسائط مترتبة على الغاية وموصلة اليها . ولا بدَّ من ان تكون هذه القوى خواص مميزة له ثابتة فيه لان غاية موجود ما هي مستمرة وثابتة . والحال ان ثبات هذه القوى المميزة يستلزم اساساً راسخاً وثابتاً تستند اليه وهذا الاساس الراسخ الجوهري هو المبدأ الاخير للافعال المميزة للموجودات والذي ينسب اليه اخيراً الميل الى الغاية الطبيعية . وفي فلسفة ارسطو ان الموجود الذي يُعتبر من هذه الوجوه يطلق عليه اسم الطبيعة .

والذي قلناه الى هنا في شرح الطبيعة يسهل لك فهم ما المراد بالشرائع الطبيعية .

## البحث السادس

### في ماهو المراد بشريعة الطبيعة بالقياس الى الغاية

(١٩٦) اسم الشريعة عند الميكانيكي هو عبارة عن تكرار بعض حوادث حاصلة حتماً وبلا قصد من مقدمات مادية تكراراً على وجه



الاطراد والاستمرار . فيسمون شريعة مثلاً تولد الحي من خلية . ويريدون بهذا القول انه اذا وُجدت خلية في بعض احوال مستلزمة ضرورة لانقسامها او توليدها فانها تولّد نوعاً من جسم آليّ بلا محالة .

اما الميكانيكي فاخص ما يراه في وقوع هذه الحوادث الطبيعية وقوعاً مطرداً هو ما يسمونه التعين[1] المحتوم الذي لا خروج عنه اذ يقول: اذا وُضعت مقدَّمات كذا يحصل عنها نتائج كذا بلا محالة .

فنرى ان الميكانيكي انما يذكر واقعاً حادثاً ولكنه لا يشرحه وهو ان تعرَّض لشرحه فلا يستوفيه بل يبقى شرحه ناقصاً . لا شك ان الموضوع الخاص الذي تدور عليه العلوم التجريبية هو بيانُ ما لحادثٍ ما من المقدمات المادية مع التصريح بما بين المقدمات والحادث من رابط العلاقة غير المنفكة .

الا ان هذا المطلب العلميّ التجريبيّ ليس آخر مطالب العقل بل ينتصب للذهن مطلب آخر جديد هو اجنبي عن العلوم التجريبية وجافل عن دائرتها .

ان وضع مقدِّمات الحادث دليل على وقوعه بلا محالة . ولكن هذه المقدمات المختلفة وهذه القوى الطبيعية توجد بفعلها في غالب الاحيان معلولاً نافعاً ومفيداً . فالمسئلة التي تعرض للعقل هنا هي هذه : لماذا يحدث عن تلك القوى معلول واحد جيد ومفيد . ويجري الامر كذلك على

(١) م : اريد بلفظ التعين المعنى الذي يعبرون عنه عندهم بلفظ Déterminisme

وجه التأبيد الاستمرار مع ما يعرض من اختلاف الامكنة والازمنة وتعدد ظروف الحال . والجواب : ان حسن توافق قوى المادة جملةً عَلَى ايجاد معلول نافع ومفيد وتكرار وقوع تلك المعلولات الواحدة عَلَى وجه الاستمرار والاطراد كل ذلك لا بد له من علة كافية وسبب مساوٍ .

والحال ان العلل الغائية هي كافلة لذلك السبب المساوي . نعم العلل الغائية لا تغني عن العلل الفاعلة لان السبب المعيَّن لفعل قوةٍ ما انما هو مجرد حضور شروط فعلها اي القوة . واما توجيه قوى متعددة في فاعل ما نحو غايتهِ توجيهاً مستمرًا ومتقن الترتيب فهذا يستلزم في طبيعة ذلك الفاعل ميلاً واعتماداً اساسياً نحو الغاية . فالشريعة الطبيعية هي عبارة عن تعين باطني واساسي يميل به الجوهر الذي هو المبدأ الاول للفعل الى تحقيق معلول معين .

فان تحقَّق المعلول الذي تقصده بميلها طبيعة موضوع ما فحينئذٍ يقال ان ذلك الموضوع فعل بمقتضى شريعته او تمشى عَلَى شريعته ولكنه قد يتفق ان لا يحصل المعلول الذي ترمي اليه الطبيعة بل يحصل معلول آخر وهذا المعلول هو الذي يسمونه معلولاً بالعرض كما يلي شرح ذلك فتتبع .

## البحث السابع

### في المعلولات بالعرض ( عن المطوَّل بتصرف )

(١٩٧) اذا حصل عن علة معلول هو غير ما تنزع اليه من طبعها



فالمعلول يسمى معلولاً بالعرض او معلول اتفاق وصدفة . وكذا اذا قارن العلة الطبيعية عند اصدارها المعلول عرض لا دخل له في فعل اصدار المعلول فيقال حينئذٍ في ذلك العرض انه علة المعلول بالعرض . ومن ثم وجب التمييز بين العلةِ بالطبع والعلة بالعرض وبين المعلول الطبيعي والمعلول العرضي .

فالمعلول بالذات للعلة الطبيعية هو ما حصل عَلَى وفق ما تقتضيهِ صورته . او ايضاً المعلول بالذات للعلة الطبيعية هو ما حصل عن قصد الطبيعة . قاله القديس توما

فان كان الفاعل من شأنه ان يريد معلوله عارفاً وقاصداً له فالمعلول يسمى غرضاً او معلولاً مقصوداً .

فالمعلول طبيعياً كان او مقصوداً يقابله المعلول بالعرض. لان كل ما يحدث في المعلول من دون قصدٍ وانتظار فهو حاصل بطريق العرض . فالمعلول بالعرض هو ما حصل عَلَى خلاف ما تنزع اليه طبيعة الفاعل . ولهذا يسمى معلولاً بالاتفاق .

والعلة تسمى طبيعية اذا أوجدت معلولاً موافقاً لما ينزع اليه اعتمادها او ميلها الخاص .

ويقال في علة انها علة بالعرض اذا رافقها او معلولها حادث بطريق الاتفاق مثلاً بنَّاء بنى بيتاً فهو علته الطبيعية والبنَّاء موسيقيّ فيقال الموسيقي بنى بيتاً فالموسيقي من حيث هو موسيقي علة البناء بالعرض . وكذا بنَّاء بنى بيتاً فقامت خصومة عَلَى البيت في من يحق له ان يسكنه

فالبناء علة الخصومة بالعرض ولكن اعلم ان مثل هذه التسميات هي من قبيل المجاز ·

المعلول بالعرض لا يصدر عن علة متعينة فلا تصح نسبته الى علة متعينة لم توجد هي له · لانه يتحصل من مذهب الاعتيادية الذي قررناه قريباً ان كل موجود في الطبيعة انما ينزع بوجه التعين الى ايجاد معلول معين نسميه معلوله الطبيعي ·

ولكن يتفق ان تشترك علتان فاعلة كل منهما عَلَى سوم طبعها وان تعترض الواحدة للاخرى في اصدار معلولها الطبيعي فحينئذٍ يصدر معلول هو غير ما تنزع اليه طبيعة العلتين وهذا ما نسميه معلولاً بالعرض · فاذاً لا يمكن ان تنسب ما هو معلول بالعرض الى علة طبيعية · نعم يكون تلاقي علتين طبيعيتين او اكثر في فعل ما هو سبباً شارحاً للمعلول بالعرض ولكن هذا التلاقي في الفعل لا سبب له بحصر الكلام اذ ليس في الطبيعة شيء سابق يعينه · ومع ذلك فلا يبطل مبدأ العلية بل هو باقٍ قائماً سالماً لان هذا الحادث الحاصل بالاتفاق انما هو حاصل عن علتين طبيعيتين او اكثر تلاقتا في الفعل وفعلت احداهما رداً عَلَى الاخرى فصدر عن ذلك المعلول ·

واعلم انا اذا قلنا ان العلل الطبيعية اذا تلاقت في الفعل قد تصدر معلولاً بالعرض من دون ان يكون بينها وبين المعلول علاقة رابطة · فقولنا بعدم تلك العلاقة صادق بالنظر الى معرفة البشر لا بالنظر الى معرفة الله فان الله عزّت عنايته يسخّر لمقاصد يشاؤها تلاقي تلك العلل والحوادث



الحاصلة عن ذلك التلاقي · قاله القديس توما ·

ثم اعلم انهم لا يطلقون اسم المعلول بالعرض الا عَلَى الحادث الحاصل بلا قياس ولا ضابط مطرد ·

واما اذا رأينا ان الحادث الذي نسبناه الى تلاقي علل طبيعية تلاقياً عَلَى وجه الاتفاق قد تكرر حدوثه عَلَى قياس مستمرّ وثابت فالعقل لا يرضى حينئذٍ بنسبته الى تلاقي الاتفاق لان تلاقي الاتفاق لم يعد سبباً كافياً لشرح علة الحادث المتكرر لان ما يحدث بالعرض والاتفاق لا يتكرر حدوثه عَلَى قياس مطّرد بل لا بد لاطراد حدوثه من علة كافية عادية اي من شريعة في الطبيعة ·

## البحث الثامن

### نتيجة ما تقدّم

### في ان اسم الشريعة الطبيعية يقال عَلَى ثلاثة معانٍ

(١٩٨) ان النظام اذا اعتبر في الجملة فيكون اشد فعلاً عَلَى المخيلة واحس وقعاً في النفس منه اذا اعتبر في الاجزاء · وعليه فيتضح بايسر تأمل انه من البديهي ان يعتبر الناس النظام العام كأنه فعل ربٍ له مطلق السلطان قد فرض مشيئته عَلَى العناصر وسخرها للعمل بموجبها · ولهذا فيترجح عندنا قول سوارس وهو ان المعنى الاصلي الذي يتبادر للذهن من لفظ الشريعة هو انها امر وسنّة وما بقي من المعاني العلية التي يدل عليها لفظ الشريعة فهو متفرّع من ذلك المعنى الاصلي بل هو ضرب من التجوز ·

وانا نذكر لك هذه المعاني منسوقة عَلَى ترتيبها الاستقرائي اي بحسب الترتيب الذي تأدى اليه من طريقة التأليف فنقول :

«١» تقال الشريعة بوجه الاصالة عَلَى ميل طبيعيّ في الموجود نحو غايته الخاصة به وهذا الميل هو السبب الباطن لتوجيه افعال ذلك الموجود نحو تلك الغاية

«٢» ان اتفاق قوى الموجود وتضافرها في التوجه نحو غاية وحيدة هي هي بعينها في كل آن ينتج عنه طريقة فعل واحدة ومماثلة ومستمرة يجري عليها الفاعل في فعله فطريقة الفعل هذه الواحدة المماثلة الثابتة الاستمرار قد اطلقوا عليها اسم الشريعة وهذه الدلالة فرع عن الدلالة السابقة

«٣» ثم لما كان كلٌّ من تماثل طريقة الفعل هذه وثباتها مستمرة متوقفاً عَلَى بعض شروط خارجة كان ان علاقة التوقف بين الفعل وشرائط ممارسته داخلة بالضرورة في مفهوم الشريعة بل كانت هذه العلاقة هي المعنى الذي يجب التصريح به عادة لان المنصرين اللذين يتألف منهما تعريف الشريعة ( وهما ميل الموجود الطبيعي نحو غايته ثم توجيه قواه الباطنة بالتضافر نحو هذه الغاية ) لا ينفكان عن مفهوم الموجود نفسه · فبناء عَلَى ذلك قد اطلقوا لفظ الشريعة للدلالة عَلَى معنى ثالث هو اشهر في الاستعمال فقالوا : الشريعة عبارة عن علاقة توقف بين الفعل والشروط الخارجة لممارسته · ومثلها شريعة الجذب القائلة بان الاجسام تجاذب بنسبة اجرامها عَلَى وجه الاستقامة وبعكس نسبة مربع مسافة بعدها ·



## البحث التاسع

### في ضرورة شرائع الطبيعة ( مع زيادات عن المطوّل )

(١٩٩) اذا قلنا ان الشرائع الطبيعية ضروريّة فما معنى قولنا هذا فاليك الجواب :

«١» يقال في شيء انه ضروري اذا كان لا بدّ من وجوده فلا يمكن ان لا يكون ويرادفه الواجب · ويقابله الحادث لان الحادث ما يمكن ان لا يكون · والضرورة اما مطلقة او مقيدة اي شرطية · فيقال مثلاً ان حادثاً ما ضروري الوقوع بضرورة الاطلاق اذا كانت علة وقوعه المادية او الصورية او الفاعلة سابقاً وجودها · فالمركب الحيواني لا بدّ له من الفساد لانه حامل في نفسه المبادىء المادية للانحلال · وكذا مثلث الزوايا تساوي زواياه الثلاث زاويتين مستقيمتين بالضرورة · وكذا يتوالى الليل والنهار بالضرورة لدوران الارض [1] ·

ويقال ان حادثاً ما ضروري بالضرورة الشرطية اذا كان وقوعه متوقفاً على غاية ما وكانت الغاية مما يمكن ان لا يراد · مثلاً يمكنك ان لا تبني لك بيتاً ولكن اذا شئت ان تبنيه فليس لك مندوحة عن مواد البناء فالمواد ضرورية بضرورة الشرط فتكون الضرورة الشرطية ضرورة لاحقة

(١) لا حاجة الى التنبيه الى ان كلامنا ها هنا جارٍ عَلَى النظام الطبيعي لان الضرورة التي نصفها هنا بالمطلقة هي اضافية ومقيدة بالقياس الى قدرة الله · فان الله يبقى بالخيار اذا شاء نقض نظام الطبيعة · لادراك غاياتٍ فائقة الطبيعة فهو عَلَى كل شيء قدير ·

لترتبها علَى ارادة غاية يمكن ان لا تُراد ولا تُطلب · ومن ثم فالضرورة الشرطيــة هي ضرورة واقع هو من قبيل الحدوث اذا نُظر الى مجموع علله (م: والحدوث كون الشيء غير ضروري بل مفتقراً في وجوده الى غيره·) هذا فلنأتينّ الآن الى تطبيق هذه المبادئ علَى الشرائع الطبيعية فنقول

«٢» اما اصحاب مذهب الميكانيكي فعندهم ان حوادث العالم الواقعة هي فعل تعين مقرَّر لا محالة منه ولا مردّ له· ذلك لان تلك الحوادث هي عندهم صــادرة عن علل فاعلة سابقة الوجود· اذ ان الشرائع الطبيعية هي عندهم ضرورية بالضرورة المتقدمة ·

واما اصحاب مذهب الاعتمادية فانهم يذهبون بخلاف هذا المذهب لانهم يقولون ان حوادث العالم متوقفة الوقوع علَى غايات طبيعية اعني ان هذه الحوادث مشروط وقوعها علَى تقدير ان لا بد من تحقق غايات في الطبيعة وبها · ولما كانت هذه الغايات يمكن ان لا تقصد كانت الشرائع الطبيعية برمتهــا ليست ضرورية الا بالضرورة الشرطية اي بالضرورة اللاحقة[1] ·

(١) م : قال القديس توما : الضرورة التي تتعلق بالعلل الاولى هي ضرورة بالاطلاق كالضروري الذي يتعلق بالمادة· فكون الحيوان قابلاً للفساد هو ضروري بالضرورة المطلقة· لان هذه الضرورة تابعة لكون الحيوان مركباً من متضادات ·وكذا ضروري بالضروة المطلقة ما كانت ضرورته حاصلة له عن علته الصورية · كما هو ضروري بالاطلاق ان يكون الانسان ناطقاً والمثلث الزوايا له ثلاث زوايا مساوية لزاويتين مستقيمتين ·وكذلك يكون ضرورياً بضرورة الاطلاق ما كانت ضرورته من علته الفاعلة كما هو ضروري توالي الليل والنهار لحركة الشمس (كذا) واما



«٣» فما هو امتداد الضرورة الشرطية في الشرائع الطبيعية· فاليك الجواب عليــه : ان الشريعة اذا أُخذت بمعناها الاصلي اعني من حيث تدل على ميل طبيعي في الموجود نحو غايته فيقال فيها انها ضرورية لتحقق ضرورة الميل الذي تندفع به القوى الى الفعل علَى النحو الذي تعينه لها الغاية · فهل ينتج من القول بان موجوداً ما هو متجه بالضرورة نحو غاية هي متماثلة دائماً ان ذلك الموجود يباشر فاعليته بنفس تلك الضرورة والثبات اللذين هو متوجه بهما نحو الغاية؟ فالجواب كلا: لان الشريعة اذا أُخذت من حيث دلالتهــا علَى طريقة فعل واحد متماثل تمشي عليها الموجودات الطبيعية في فعلها فضرورتها حينئذٍ ( اي الشريعة بمعناها هنا ) هي احط رتبة واقل شدة من ضرورتها بمعناها الاول· وذلك لان فاعلية الموجودات اي ابراز فعلها انما تتوقف علَى بعض شروط كما رأيت في البحث السابق وعليه فاذا فاتتها هذه الشروط فقد لايتحقق حصول معلولها كما لو تعاصت المادة التي يستعملها الفاعل لفعله عليه او اعترضت سير فعله علل خارجة فحينئذٍ قد لا يحصل المعلول والطبيعة قد لا تفوز بالغرض الذي ترمي اليه ومن ثم كان المعلول من قبيل الحدوث · فيتحصل من ثم ان النسبة بين الحادث وعلله الفاعلة في الطبيعة كما سبق القول في البحث المتقدم ليست اي تلك النسبة ضرورية بالضرورة المطلقة بل بالضرورة الشرطية· الا انه قد

ما كانت ضرورته مستفادة له ممــا هو متأخر عنه في الوجود فضرورته من قبيل الضرورة المقيدة والشرطية· وهذه الضرورة هي الضرورة المستفادة من الغاية· انتهى بعض تصرف نقلاً عن مطوّل مراجعه

يتفق ان تكون الشروط التي يتوقف عليها صدور المعلول مرتبطة بالخواص العامة للمادة وحينئذٍ فيحق لنا ان نقدر وجود تلك الشروط لتحقق وجودها في الطبيعة دائماً وفي كل مكان ٠

ولكن كثيراً من حوادث الطبيعة يتعلق وقوعها بشروط كثيرة ومختلفة و بخواص خاصة ببعض الاجسام بالاستقلال فمثل هذه الشروط لما لم يكن متحقق الوجود في كل مكان وزمان كانت الشرائع التي تمشي عليها تلك الحوادث قابلة للشذوذ ٠

وبناء عَلَى ما تقدم تكون شرائع الطبيعة عَلَى نوعين متميزين شرائع شاملة مطردة لا تقبل الشذوذ وشرائع خاصة ببعض طوائف الاجسام وهذه يندر عنها شوارد و يند عنها شذوذ ٠

هذا وبقي علينا ان نبحث عن الشوارد التي تندر عن الشرائع الطبيعية ولكن يجدر بنا قبل الدخول في هذا البحث ان نتكلم عما في الموجودات من ضروب الفاعلية المختلفة وتقابل بعضها ببعض فنقول :

## البحث العاشر

## في مقابلة ما في الموجودات من ضروب الفاعلية بعضها ببعض ( عن المطوّل )

(٢٠٠) ان الحركة التي تحصل عن علة خارجة ليست بحركة طبيعية بل مستعارة ومستفادة و يطلقون عليها لفظ Fatal اي مقضياً بها حتماً كما في حركة آلة يفعل فيها البخار وتسمى مطلقاً الحركة الميكانيكية



واذا كان الدفع المؤثر الحاصل من الخارج مخالفاً لميل الطبيعة فيحصل عنه حركة يسمونها حركة قسرية كما في حركة الحجر المرمي في الجو بفعل مقاوم لفعل شريعة الثقل وقد قدمنا ان الافعال الطبيعية منها مطلقة العموم والشمول ومنها عادية ولكنها قابلة للشذوذ ٠ وان الحوادث الواقعة يقال لها طبيعية اذا كانت عبارة عن ظهورات قياسية لخواص الموجودات في الطبيعة ٠ ( مر: لان الحوادث تنسب الى الطبيعة اذا كانت صادرة عن خواصها وحينئذٍ فهي سائرة عَلَى قياس مطرد ) ٠

## البحث الحادي عشر

## في الاتفاق والصدفة والبخت[1]

(٢٠١) قد مر بك في (١٩٧) ان المعلول بالعرض هو المعلول

---

(١) م : الاتفاق مصدر من اتفق له كذا عرض له صدفة وبلا انتظار ٠ والصدفة اسم من المصادفة للقاء اتفاقاً من دون قصد او انتظار ٠ ويعبر عنها عند الافرنسيس بلفظة Hasard وعند اللاتين بلفظة Casus من Cadere ومعناه الوقوع والحدوث ٠ ويراد بالاتفاق او الصدفة معنى العلة او معنى المعلول ٠ فان اريد بها معنى العلة فيعرّفونها بانها : قوة عمياء تصدر كل شيء عَلَى وجه لا يقتضيه نظام العلل الاربع ٠ وبهذا المعنى يقول المعطلة والجاحدون ان نظام العالم صنع الصدفة والاتفاق وان العالم معلول تلاقي ذرات بوجه الاتفاق ٠ وتهوّر معهم في هذا الضلال الوخيم اصحاب الظهورية ككمت وستوار ولتري واتباعهم ٠

وان اريد به معنى المعلول فيعرّفونه بانه معلول حاصل عَلَى غير ما يقتضيه نظام العلة الفاعلة ومن دون قصد منها كما لو كان رجل يحفر قبراً فوجد كنزاً فوجود الكنز معلول بالاتفاق لفعل الحفر حصل عَلَى غير قصد ومن دون نية الحفار ٠

غير منتظرة ولا متوقعة وعليه فلا تكون مما يترتب عليه العلم . اما قولي ( نادرة او شاردة ) فلأن العالم متسق منظم اعني ان له شرائع يتمشى عليها وان كل ما يقع فيه من الحوادث فانما يكون وقوعه عَلَى وفق تلك الشرائع . وقولي ( نادرة ) لا اريد به الندور المطلق الحاصل عن ندور تعاقد علله اذ رُبّ حادث يكون قليل الحدوث لندور تعاقد علله وفعلها وليس يكون مع ذلك من حوادث الاتفاق لتحقق وقوعه دائماً وفي كل محل عند تحقق فعل علله . مثلاً مركب كيماوي كذا يندر حدوثه في الطبيعة لتوقفه عَلَى شرائط كثيرة يندر اجتماعها في الطبيعة ولكنها حالما تستجمع تصدر ذلك المركب من طبعها . فيكون الندور صفة لفعل العلل . واما الندور في الاتفاق فهو كون الحادث قليل الوقوع ولو تعاقدت علله وتلاقت اسبابه التي اوجدته مرة اولى . «٣» اما كونه غير منتظر ولا متوقع فليس المراد به كونه اتفاقياً لما انه غير متوقع ولا منتظر وانما المراد العكس اعني انه غير منتظر لانه ليس معلول علة طبيعية معينة . لان هذا الحادث لما لم يكن من مظاهر الشريعة الطبيعية ولا تصح نسبته الى شريعة بعينها كان شارداً عن موارد استدلال الاستقراء العلمي غير داخل في باب محاصيله المقررة لان اساس الحكم الاستقرائي انما هو شريعة من شرائع الطبيعة . وعليه فحيث يصح التقدير ان لا شريعة فثمّ ليس سبيل للاستقراء والعلم . والحاصل انه اي حادث لا يلوح لنا قابلاً لشرح معقول تصح معه نسبته الى علة قصدية فاننا ننسبه الى الاتفاق والصدفة . واياً يجد العقل لذلك الحادث شرحاً ينتفي منه تصور الاتفاق . وهذا القول مبدأ منطقي له مستند في عالم الوجود وذلك لان تلاقي العلل الذي لا نجد له شريعة ولا سبباً لا يسمى اتفاقاً لكوننا لا يمكننا ان نبين شريعته وسببه وانما الصحيح هو العكس اعني ان ذلك التلاقي لا يمكننا ان نبين شريعته وسببه لانه ضرب من ضروب الاتفاق والصدفة وهذا دقيق فافهمه ( عن المطوّل )



## الفصل الرابع

## في العلة المثالية

### البحث الاول

### في تعريف العلة المثالية

(٢٠٢) انا قد قسمنا العلل الى اربعة انواع علة مادية وعلة صورية وعلة فاعلة وعلة غائية . ويظهر لاول وهلة ان هذا التقسيم ناقص غير مساوٍ .

فهذا تمثال مثلاً نبحث عن علله فنرى ان الصانع هو علته الفاعلة والرخام علته المادية والهيئة التي ينقشها عليه الصانع علته الصورية ثم ماشاء الصانع ان يجعل فيه من ملامح الجمال ومستملح الفن والصناعة هو علته الغائية .

الا ان الغايات الاربع التي ذكرناها ها هنا لا تنفرد باصدار التمثال وانما الصانع عندما كان ينقش تمثاله كان في ذهنه تصور يتدبر به ويعالج تشخيصه في الرخام ولا شك ان هذا التصور المثالي علة حقيقية لانه يؤثر في ايجاد العمل اثراً ثبوتياً . ويسمونه العلة المثالية او التصورية ويعرفونها بانها مثال ذهني تصدر العلة الفاعلة العاقلة معلولها عَلَى منواله واسلوبه . هذا فان كان للمثال الذهني علية خاصة به فيضحي التقسيم الرباعي التقليدي

الحاصل عن تلاقي علتين طبيعيتين او اكثر تستقل الواحدة منها عن الاخرى ولا تتعلق بها · وقد جعلوا في عداد المعلولات بالعرض حوادث الاتفاق او معاليل الصدفة والبخت والنحس ·

فالحادث الاتفاقي عَلَى ما عرّفه ارسطو هو الحادث الواقع خلافاً لاعتاد الطبيعة او ميلها ولنية الفاعل المريد ·

الا ترى اننا اذا تتبعنا الحوادث ولحظنا علائقها المطردة القياسية والثابتة فاننا ننسبها ( اي تلك الحوادث ) الى علة قصدية وغائية ·

واما اذا حصل الحادث ولم يظهر لنا ان علة قصدية نوته او ارادته فاننا ننسب ذلك الحادث الى الاتفاق والصدفة ·

وان بين الاتفاق او الصدفة والبخت فرقاً من وجه ان الاتفاق محله فيما اذا كان الحادث مما لا يتناوله قصد الطبيعة عَلَى انه يقع من دون قصد

---

فان كان المعلول معلول علة طبيعية سموه اتفاقاً او معلول علة عاقلة حصل من دون قصد وانتظار منها فيسمونه بختاً او نحساً بحسب نفعه او ضره ·

ثم ان كان الاتفاق بمعنى العلة فهو لفظ لا معنى له بل هو اسم بلا مسمى اذ يستحيل ان يكون الاتفاق علة وانما هو تلاقي العلل كما رأيت في المتن ·

وان كان بمعنى المعلول فاما ان يعتبر بالقياس الى العلة الاولى التي هي الله وحينئذ فلا اتفاق ممكن · اذ ما من شيء يحدث من دون سبق قصد العناية الالهية وانتظارها واما ان يعتبر بالنظر الى العلل الثانية وحينئذٍ فلا نكير ان الاتفاق موجود كما حدث حادث من دون قصد تلك العلل وانتظارها وكثيراً ما يقع مثل ذلك ووجهه لان العلل الثانية متناهية لا تقوى عَلَى فعل كل شيء ولذا قد يعارض بعض العلل على غيرها في فعلها فيحصل عن ذلك التلاقي وتلك المعارضة معلول عَلَى غير ما يقتضيه نظام العلل وعَلَى غير ما يرمي اليه قصدها وميلها ( فرج )



الطبيعة · واما البخت والحظ او النحس فأخص ما يقال عَلَى حادث وقع من دون ان تتظنى حدوثه او تترقب وقوعه وتنويه علة عاقلة ومريدة ·

وان قيل ان كان الحادث الاتفاقي ليس له علة قصدية فهل يكون هو معلولاً بلا علة · فنجيب كلا ليس الامر كذلك لان الحادث المذكور لما كان معلولاً بالعرض كان حاصلاً عن تلاقي علل قصدية مريدة او طبيعية · قال القديس توما: الاتفاق والبخت علتان بالعرض للاشياء التي يكون العقل والطبيعة علتين لها بالذات · اه

ثم اذا انزلنا ان المعاليل بالعرض هي داخلة في مقاصد العناية الالهية غير شاردة عنها كما تقدم في صدد ١٩٦ من هـذا الكتاب فكذا يصح القول بان المعاليل بالاتفاق ليست كذلك اي منسوبة الى الاتفاق والصدفة الا بالقياس الى علمنا القاصر لانها مرادة من مرادات الله اذ ليس معلول الا وهو معروف ومراد عند الله ومن ثم فيكون وقوعه مترتباً على قصدٍ ونية · ولكن ذلك القصد وتلك النية يفوتنا ادراكهما نادًا عن طاقة فهمنا العاجز لاننا لما كنا نحكم عَلَى الاشياء بحسب سياق سيرها المعتاد كان ان تلك الاشياء اذا شردت عن اذلال طريقها خارجةً عن مقاصد الطبيعة المألوفة خفي علينا الغرض من وقوعها ونسبناها الى الاتفاق والصدفة [1]

---

(١) م : قال ارسطو يقال في حادث انه حادث صدفة واتفاق اذا وقع عَلَى خلاف قصد من الطبيعة او عَلَى خلاف نية من الارادة المفكرة · فيتحصل من هذا التعريف ان حوادث الاتفاق هي «١» نادرة بالنظر الى مجرى الطبيعة · «٢» انها

ماهية الغاية ٠ اه

اعني انها وان كانت باعتبار اصلها مجردة وغير مادية فهي مستجمعة لصفات العلة الغائية من حيث ان الانسان يستحضرها في خياله ويمثلها في عمله ٠

«٣» اما كون المثال الذهني هو علة صورية ايضاً فاليك بيانه :

العلة المثالية من حيث هي مثالية تقابل العلة الغائية لان الغاية هي ما من اجله يعمل شيءٌ فيما ان المثال هو ما يعمل العامل عمله عَلَى اسلوبه ومنواله ٠ قولنا بان المثال علة غائية يراد به ان المثال هو كذا عَلَى نحو ما وبنوع خاص به ٠ لان المثال الذي يحاول الصانع تمثيله في عمله ليس خيراً ينوي الصانع الحصول عليه كما هي حال الغاية بمعناها الحصري وانما هو نموذج يقصد العامل ان يقتدي به عاملاً عَلَى شاكلته ٠ فلما كان النموذج او المثال الذهني غايةً تحمل العامل عَلَى التشبه اي عَلَى عمل مشابهٍ ومماثل لما كان هو الذي يعين الصفات المميزة للعمل الذي يعمله العامل بموجبه اي بموجب ذلك المثال ٠ فيكون من هذه الجهة احقَّ بان يطلق عليه اسم العلة الصورية عَلَى ان العلة الصورية لشيءٍ هي ما ينوع و يعين ذلك الشيء ٠ الا ان المثال ليس علة صورية الا بنحو من التشكيك اي بتقديم وتاخير لان العلة الصورية بمعناها الحصري هي التي تدخل عَلَى الموضوع وتتحد به فتعينه تعييناً باطناً ٠ اعني انها السبب الباطن لتعينه وتنوعه ٠

واما المثال فانما يفيد الموضوع تعيناً من خارج اعني انه سبب خارج لتنوع الموضوع وتعينه ٠ فهو اذاً علة صورية خارجة ٠ وهذا الضرب من



العلية خاص بالعلة المثالية ٠

والخلاصة ان العلة المثالية يكون اثر العلية فيها مزدوجاً لاشتراكه بين العلة الفاعلة والعلة الغائية ولكنها بوجه اخص علة صورية اعني ان معنى العلة الصورية هو ارجح فيها ٠ ونقول بوجيز العبارة ان العلة المثالية اذا اعتبر كل معنى العلية فيها فنراها تشترك بعلل كثيرة كما تقدم وهي من اجل هذا الاشتراك لا تقوّم بنفسها قسماً خامساً من العلل ولا تقال بالتواطوء عَلَى علة دون اخرى بوجه التخصيص والاستقلال ٠

## الفصل الخامس

### في مقابلة اجناس العلل الاربعة بعضها ببعض

### البحث الاول

#### في العلة بوجه العموم

(٢٠٤) انا قد بحثنا في ما تقدم عن العلل المختلفة و بذلنا الوسع في تعيين طبيعة علية كل علة منها بوجه الخصوص ٠ فبقي علينا ان نبحث بوجه العموم عن الخاصة الجامعة التي تشترك فيها كل علل الطبيعة اعني ما هو المعنى الجامع الشامل المقول بالتواطوء عَلَى كل واحدة من العلل اي ما هي العلة بوجه الاجمال فنقول : بيّنٌ ان كل واحدة من العلل لها علية خاصة بها ٠ فالمادة هي المحل القابل للصورة وهي باتحادها مع الصورة تشاركها في تركيب الجوهر ٠ واما الصورة فهي التي تدخل عَلَى المادة

للعلل ناقصاً غير مساوٍ · واما ان كان التقسيم الرباعي المذكور مساوياً لمقسومه فلا بد وان تكون علية المثال متحدة مع علية علة من العلل الاربع فاي هذه العلل تكون العلة المثالية متحدة بها متواطئة معها · والجواب عليه في البحث التالي فتتبعه

## البحث الثاني
## في علية المثال الذهني

(٢٠٣) العلة المثالية يمكن اعتبارها من وجهين من وجه كونها فعلاً نفسانياً اي من حيث هي فعل عقلي خاصّ بالعلة الفاعلة ومن وجهها الموضوعي اعني من حيث هي صورة ذهنية شأنها ان تتحقق في الموضوع الخارج الذي ينصرف اليه اثر العلة الفاعلة وكل من الاعتبارين ملازم لا ينفك احدهما عن الآخر · واذا علمت هذا فنقول

«١» اما المثال الذهني من جهة ما هو فعل نفساني فالعلية فيه هي من قبيل العلة الفاعلة لانه فعل الذهن · وبيّن ان كل فعل عقلي يوجد في الارادة ميلاً ما · فالمثال الذهني اذاً من حيث هو تصور متعقل هو علة فاعلة لان تصور المثال يوقع اثره عَلَى الارادة بلا محالة · هذا من جهة ما المثال تصور متعقل · ولكنه ليس تصوراً بسيطاً وانما هو تصور مثال ولهذا كان بحثنا عنه بوجه اخص من حيث اعتباره من وجهه الثاني اي من وجهه الموضوعي اعني من حيث هو مثال ذهني لموضوع ما فنقول :

اذا اعتبرنا المثال الذهني من حيث هو مثال شأنه ان يتحقق في



موضوع خارج فهو لاحق بالعلة الغائية والعلة الصورية الخارجة[١]

«٢» اما كونه علة غائية فلانه المرمى الذي كان يقصده النحّات مثلاً حينما كان ينحت تمثاله هو الغرض الذي كان ينوي تشخيصه في الخارج ·

وان اعترض علينا بان يقال ان الغاية هي ابداً خير عينيّ فيما ان المثال الذهني هو عبارة عن نموذج مجرَّد فلا يصدق القول ان المثال الذهني يكون غايةً · تجيب ان الصانع يلحظ الى المثال الذهني لا من حيث هو تصور ذهني مجرَّد بل من حيث هو قابل لان يتجسم ويتحقق عيناً · فلا يستحضره صورة متعقلة ذهنية وانما يتمثله شبحاً بهيئة خيالية يمكن تجسيمه في الخارج بفعل فنّه ·

والمثال الذهني بهيئتهِ هذه المشبحة هو الذي يؤثر اثره في الارادة ويستميلها بجواذب بهائه ومن ثم فهو الذي يؤثر في فعل الصانع عند مباشرته اعمال صناعتهِ · وعليه فكان المثال الذهني مستجمعاً لخواص العلة الغائية ·

وقد اصاب القديس توما اذ قال : الصورة المثالية تكتسي بوجه ما

(١) م : قال القديس توما : العلة المثالية نسبتها الى الشيء عَلَى وجهين من وجه انها صورته الباطنة ويطلق عليها اسم النوع ومن وجه انها صورته الخارجة التي يقال ان الشيء يصنع عَلَى شبهها وشاكلتها · ومن هذه الجهة يقال في المثال انه صورة الشيء · ( علم الكلي ف ٥ ) · وقال في خلاصته اللاهوتية قسم ١ س ١٥ ف ٣ : صورة البيت في ذهن البنّاء هي شيء متعقل عنده يصنع البيت عَلَى شبهه وشاكلته · اه ·

العلة الى مادية وصورية وفاعلة وغائية · فقال القديس توما : يلوح ان ارسطو يريد بلفظ المبادئ العلل المحرّكة والفاعلة لان فيها معنى نسبة صدورٍ ما واما لفظ العلل فيطلقه عَلَى العلل الصورية والغائية لان هذه العلل هي بوجه اخص ما يتوقف عليه شيء توقف وجود وصيرورة · اه · وعليه فالعلل الفاعلة هي احق ان تدعى مبادئ ·

الا ان اصطلاح الفلسفة الحديثة هو عكس اصطلاح المدرسة عَلَى ما يظهر فان الفلاسفة المحدثين قلبوا وجه الاصطلاح المدرسيّ فلا تراهم يستعملون لفظ العلة للدلالة عَلَى المبادئ الباطنة للموجودات الا ما ندر وبطريق الشذوذ واغلب ما يستعملون لفظ العلة للدلالة عَلَى مبادئ الوجود الخارجة كالمبدأ الفاعل والمبدأ الغائي الخارج واشهرهما عندهم بهذه التسمية هو الاول ·

ثالثًا الاسطقس · يقرب من المعلومات المتقدمة معلومة الاسطقس فان الاسطقسات هي عبارة عن المركبات الاولى والباطنة للشيء · قال القديس توما : الاسطقس هو ما يتركب منه شيء اولًا وهو فيه · والحال ان العلة المادية تعرَّف بانها هي ما يصنع منه شيء فالاسطقسات اذًا هي علة مادية · فلا يصح ان يقال على الاسطقسات لفظ العلة باطلاقه كأن يقال الاسطقس هو العلة بلا قيد « المادية » · لان لفظ العلة عَلَى ما قاله القديس توما يطلق عَلَى اكثر مما يطلق عليه الاسطقس لان العلة تقال عَلَى كل ما يتوقف عليه شيء في وجوده وفي تكوّنه وصيرورته · وهذا الاطلاق شامل لما هو خارج عن الشيء ولما هو فيه مما لا



يتركب منه الشيء اولاً واما الاسطقس فهو مقصور الدلالة عَلَى ما يتركب منه شيء اولاً وهو فيه · فتأمل ·

رابعًا السبب : ثم ان المبادئ والعلل وكذا الاسطقسات يقال فيها انها اسباب الاشياء · فان سبب الشيء هو ما يفهمنا ذلك الشيء بتعلقه بماهية الشيء او لمساعدته في وجوده · فاسباب الاشياء اذًا هي مبادئ تلك الاشياء وعللها من حيث نسبتها الى العقل الذي يحاول فهمها اي تلك الاشياء · وعليه فيكون قولهم « سأل عن سبب شيء » او « بيّن سبب شيء او حادث او وجودٍ ما » معناه طلب شرح الشيء او اوضحه وبينه شرحًا ·

والحال ان شرح الشيء او تفسيره انما هو قائم بايضاح مبادئه الباطنة التي يتقوّم بها وعلله التي اثرت في وجوده ·

فسبب جوهرٍ ما هو المبادئ الباطنة التي يتقوم بها ذلك الجوهر · واما سبب الوجود الخارج فهو قائم بالمبادئ الخارجة التي احدثت بقوتها ذلك الوجود ·

اذا اعتبرت المبادئ التي تتقوّم بها ماهية ما او يتوقف عليها وجود شيء ما كلاً منها ( اي من المبادئ ) عَلَى حدةٍ فيقال حينئذٍ في ذلك المبدأ انه السبب الناقص للشيء · وان اخذت تلك المبادئ بجملتها ومجموعها فمجموع تلك المبادئ يقال له السبب الكافي للشيء · وعليه فاذا قلت فهمت السبب الكافي لهذا الشيء او لهذا الوجود فيكون معنى كلامك انك احطت علمًا بمجموع المبادئ التي تقوّم هذا الشيء او

وتحد معها اتحاداً باطنا فيتكوّن عنهما جوهر من نوع معين ·

واما العلة الفاعلة فهي المبدأ الخارج للحركة

واما الغاية فهي ما يؤثر في الفاعل عطفاً او ميلاً طبيعياً او نزعة فطرية · فترى ان هذه العلل لا تتفق في معنى واحد من معانيها يقال عليها جميعها باشتراك التواطوء · وعليه فليس لفظ العلة جنساً انواعه العلة الفاعلة والمادية والصورية وليس بين هذه العلل تشابه الا عَلَى ضرب من ضروب التشكيك والتناسب ·

واما ما هو وجه التشابه المشكك بينها وما المراد بلفظ العلة بوجه الاجمال والاطلاق فاليك بيانه في البحث التالي فتفهمه ·

## البحث الثاني

### في المبدأ وفي العلة وفي الاسطقس وفي السبب (١)

(٢٠٥) ان معنى العلة ينطوي تحت معنى اعم هو تصور المبدأ · فان كل علة مبدأ ولا يعكس اي ليس كل مبدأ علة ·

اولاً والمبدأ اما ان يعتبر بمعناه الوضعي الاشتقاقي او بمعناه الحصري الفلسفي ·

(١) م : المبدأ في اللغة مصدر ميمي واسم مكان من بدأ بالشي · افتتحه وبدأ الشيء اخذ فيه وفعله · ويطلق عند الحكماء عَلَى السبب · وقيل المبدأ يشمل المادة وسائر الاسباب الصورية والغائية والشرائط · وجمعه مبادىء بالهمز · وتطلق المبادىء عَلَى ماتتوقف عليه مسائل العلم وعلى الاسباب وعلى الاعضاء الرئيسية ·
والاسطقس لفظة يونانية بمعنى الاصل وهو عبارة عن احدى اربع طبائع



«١» فان اعتبر بمعناه الاول فلا يدل الا على معنى تقدم شيء عَلَى شيء آخر تابع له · فليس من مقتضياته الذاتية ان يكون اول ولكن من مقتضياته ان يكون متقدّماً عَلَى شيء آخر لاحق له · عَلَى ان لفظ اوّل يدل عَلَى شيء لا سابق له ولفظ المتقدم يقال عَلَى سابق له شيء تابع له · وبهذا المعنى يكون الطرف الذي يبتدئ الشيء فيه بالحركة الناقلة من مكان الى آخر مقولاً فيه انه مبدأ حركة المتحرك كطرف الطريق فانه مبدأ للمشي · وكذا يقال في النقطة انها مبدأ الخط وفي الصبح انه مبدأ النهار ·

«٢» ان اعتبر المبدأ بمعناه الحصري الفلسفي فانه يدل به عَلَى المعنى المتقدم مع زيادة هي نسبة تعلق الحد الثاني او المبدوء بالحد الاول او المبدأ · فليس الحد الثاني لاحقاً بالاول وتابعاً له فقط وانما بينهما اقتران باطن بل الثاني يتوقف عَلَى الاول توقفاً وضعياً ثبوتياً ·

وليس كل ما يكون تابعاً لغيره يكون متعلقاً به هذا التعلق فان الساعة الثانية من النهار مثلاً هي تابعة للساعة الاولى منه ولكن بينهما

وتسمى العناصر الاربع وهي عندهم الماء والارض والهواء والنار ويجمع اسطقسات · قال ابن رشد: الاسطقس يقال اولاً عَلَى ما اليه ينحل الشيء من جهة الصورة وبهذا يطلق عَلَى العناصر الاربعة · وقد يقال الاسطقس عَلَى الذي يُرى انه اقل جزء في الشيء عَلَى ما يرى ذلك اصحاب الجزء الذي لا يتجزأ · وقد تقال عَلَى مبادئ الاشياء · والسبب في اللغة الحبل وما يتوصل به الى غيره فيقال تسبب به اليه اي توصل وفي الكليات يقال للطريق سبب والسبب عند الحكماء يرادف العلة ·

اثرت فيه الوجود . وكذا لو قلت فهمت السبب الكافي لوجود هذا الشيء فمعنى قولك هو انك فهمت وعلمت ما اوجد هذا الشيء اعني انك علمت ان هذا الشيء توقف وجوده عَلَى علة كذا وهذه العلة لا علة لها . وهذا في حد قولك انك ادركت آخر علل وجود هذا الموجود .

فبين العلة والسبب فرق اعتباري لطيف لان بين العلة ومعلولها تميزاً حقيقياً واما بين السبب ومسببه فقد لا يكون التميز الا من قبيل التميز الذهني المؤسس اي المسنود الى طبيعة الشيء .

## الباب الثالث

## في نسب التقدم والتأخر بين العلل

### ❋ الفصل الاول ❋

### في ان العلة الغائية تتقدَّم غيرها بممارسة عليتها

(٢٠٦) ان الحركة الطبيعية تستلزم ادخال صورة عارضة او جوهرية عَلَى الموضوع الذي يقع عليه فعل العلة الفاعلة المحركة وعليه فيكون فعل العلتين المادية والصورية رتبته بعد رتبة العلة الفاعلة اعني ان فعلها متأخر عن فعلها . والحال ان العلة الفاعلة تستفيد هي نفسها من العلة الغائية منصرفها وتعيين وجهتها . فاذاً العلة الغائية هي اول العلل بل قل هي علة العلل (١)

(١) قال القديس توما: ان العلة الفاعلة والغاية تتقابلان لان العلة الفاعلة مبدأ الحركة والغاية حدها ومنتهاها . وكذا قل في المادة والصورة لان الصورة تعطي الوجود



والمادة تقبله فاذاً العلة الفاعلة هي علة الغاية والغاية هي علة العلة الفاعلة . اما كون العلة الفاعلة هي علة الغاية فذلك بالقياس الى الوجود لان العلة الفاعلة اذا تحركت تفضي الى هذا وهو ان تحصل الغاية . واما الغاية فهي علة العلة الفاعلة لا بالقياس الى الوجود بل بالقياس الى ماهية العلية ( او معنى العلية ) وذلك لان العلة الفاعلة هي علة من حيث هي تفعل ولكنها لا تفعل الا من اجل الغاية و بسبب الغاية وعليه فكانت العلة الفاعلة انما تستمد عليتها من الغاية ( علم كلي ف٧ عدد ٢ ) وقال في القراءة ٣ ما تعريبه : يجب ان تعلم ان الغاية وان كانت آخراً في الوجود في بعض الاشياء فهي متقدمة دائماً من وجه العلية ولهذا يقال فيها انها علة العلل لانها علة العلية في كل العلل اما كونها علة العلية في العلة الفاعلة فقد قدمنا شرحه والحال ان العلة الفاعلة هي علة العلية للمادة والصورة . اه . ( عن مطول مرسيه )

(م) «١» العلة الغائية تتقدم العلة الفاعلة والعلة الصورية . اما تقدمها عليهما فلانها كما قاله القديس توما هي المحرك الاول ولو في الذهن للفعل ولايجاد الصورة في الخارج وتليها العلة الفاعلة التي هي حد واسط بينها وبين العلة الصورية لانها اذا تحركت من الغاية فتدأب متحركة الى اصدار الصورة فتكون العلة الصورية هي الحد الاخير للفعل المنفعول . واما العلة المادية فهي بعد فعل الخلق لها التقدم عَلَى العلل الثلاث الاخرى . هذا في التقدم

«٢» اما من قبيل الشرف فالعلة الصورية اشرف من العلة المادية لان المكمل ( بالكسر ) اشرف من المكمل ( بالفتح ) والعلة الفاعلة اشرف من كلتيهما ولكن لما كانت هذه العلة اي الفاعلة انما تفعل مدفوعةً بالعلة الغائية كانت هذه هذه اي الغائية اشرف منهما .

«٣» اما من جهة التعلق فالقول الشائع بينهم ان العلل علل بعضها لبعض لان الفاعل لا يتحرك ان لم تدفعه اليه غاية والغاية لا تنال والمعلول لا يتحقق من دون العلة الفاعلة والصورة لا يمكن دخولها الا عَلَى مادة وكذا المادة لا تقوم من دون صورة وكذا تتعلق العلل بعضها ببعض ( فرج )

علاقة ارتباط خارج فليس يطلق عَلَى الساعة الاولى لفظ المبدأ بمعناه الثاني وليست تلك حال المبدأ بمعناه الحصري لان المبدأ بمعناه الحصري ينبغي له ان يكون مرتبطاً بمبدوئه بعلاقة اقتران باطن وحقيقي وهذا هو الشرط الاول له ثم قد يكون شيء ما له مع اشياء اخرى تابعة له علاقة اقتران باطن ولكنها قد لا تتوقف عليه توقف وجود بمعنى انه لا يؤثر فيها اثراً وضعياً ثبوتياً فلا يكون هو مبدأ لها . مثلاً بين العدم [1] و( بين ) دخول صورة جديدة عَلَى المادة علاقة اقتران باطن الا ان العدم مع ذلك لا يؤثر في دخول الصورة اثراً ثبوتياً وعليه فليس العدم مبدأ لدخول الصورة . وعليه فلا يكون شيء مبدأ لغيره ( بحصر معنى المبدأ ) الا بشرطين معاً اولهما ان يكون بين الاول والثاني علاقة اقتران باطن وحقيقي وثانيهما ان يكون الاول موقعاً عَلَى الثاني اثراً ثبوتياً اي وضعياً واقعياً

«٣» المبدأ بمعناه هذا الحصري يقال عَلَى ما يتقوم به شيء تقوماً باطناً وعَلَى ما يصدر عنه شيء وعَلَى ما يُعرف منه وبه شيء . وقد عرّفه ارسطو قال : هو ما منه يكون او يصير او يعرف شيء ما . اعني هو حدٌّ اول تصدر عنه ماهية شيء او صيرورته وتكوّنه او معرفته .

ومبدأ الوجود ومبدأ الصيرورة يطلق عليهما اسم المبدأ الوجودي واما التصديقات التي تؤدينا الى معرفة تصديقات اخرى فيسمونها بالمبادئ المنطقية او المبادئ مطلقاً .

(1) م : يراد بالعدم هنا ان لا توجد في المادة الصورة المعينة التي من شأنها ان توجد فيها مع انها اي المادة مهيأة ومعدة له . ويعبرون عنه بالعدم والملكة .



وكلامنا ها هنا مقصور عَلَى المبادئ الوجودية . فنقول :

«٤» من الضرورة ان يكون المبدأ له تقدم ما ولكن ليس من الضرورة ان يكون ذلك التقدم من قبيل التقدم بالزمان بل قد يكون تقدماً بالطبع فقط . فالتقدم بالزمان يستلزم تعاقباً زمانياً . مثلاً بين الدقيقة التي تخلق فيها النفس وبين التي تكون فيها النفس صورة للجسد ليس من تعاقب زماني بل نظام طبيعي اي ترتب طبيعي .

واما التقدم بالطبع فهو قائم بان يكون وجود المبدوء متوقفاً عَلَى المبدأ المتقدم فيما ان وجود هذا اي المبدأ هو غير متوقف البتة عَلَى وجود ذاك اي المبدوء . مثلاً ان اتحاد النفس بالجسد يستلزم بالطبع خلق النفس وتهيؤ المادة التهيؤ اللازم لقبولها واما خلق النفس فليس متأخراً عن اتحادها بالجسد بوجه من وجوه التقدم مطلقاً . وان التقدم بالطبع قد يزاوجه التقدم بالزمان وقد ينفرد الاول عن الثاني اي انهما قد يقترنان وقد يكون الاول ولا يكون الثاني وفي هذه الصورة الاخيرة يقال حقيقة وبحصر المعنى ان التقدم هو تقدم بالطبع .

ثانياً ثم ان المبادئ الوجودية تقال حقيقة عَلَى ما تقال عليه العلل فتكونان من المترادفات . عَلَى ان العلة تحدّ بانها هي كل ما تتوقف عليه حقيقة شيء او صيرورته توقفاً ثبوتياً .

ولكن بين المبدأ والعلة فرقاً دقيقاً وهو ان لفظ المبدأ يتضمن معنى نسبة صدور بينه وبين مبدوئه ولفظ العلة لا يتضمنه واما في ما خلا هذا الفرق فالمبدأ والعلة يترادفان معنىً . ان ائمة الفلسفة المدرسية يقسمون

## ﴿ الفصل الثاني ﴾

## في ان رتبة الغاية في العمل عكس رتبتها في النية

(٢٠٧) ان ما كان في النية الغاية الاولى فهو المعلول الاخير في العمل واليك بيانه :

هذا مهندس خطر بباله ان يعمل آلة بخارية غرضه منها ان يجر بها القطارات عَلَى السكة الحديدية فلكي يحقق قصده ويخرج عزمه الى الفعل تراه يصوّر آلته ويضبط نظام اجزائها ويحكم ترتيبها ثم يحسب بتعديل صلابة وقوّة كل قطعة منها ثم وثم الى ان يشرع في تركيبها وآلته لا تحرّك ولا تجرّ القطارات الا بعد انجاز كل تلك الاعمال الاستعدادية المختلفة ووضعها عَلَى الخط الحديدي · فترى من ثم ان ما نواه المهندس بادىء بدء لا يخرج الى الفعل الا اخيراً ·

هذا وبعد ان بحثنا عن العلل في الباب الثاني من هذا الكتاب ثم عما بينها من وصلة التناسب في الباب الثالث · بقي علينا ان نتكلم عَلَى معلول العلل العام وهو نظام الطبيعة وقد عقدنا له الباب الرابع التالي · فنتكلم في الفصل الاول منه عَلَى النظام الباطن المستقر والمتحقق الوجود في كل واحد من موجودات الطبيعة · ونبحث في الفصل الثاني عن النظام الخارج العام وهو الحاصل عما بين الموجودات من تناسب الغايات الخارجة ·



# الباب الرابع

# في معلول العلل العام وهو نظام الطبيعة

## ﴿ الفصل الاول ﴾

## في معلول العلل القريب وهو النظام الباطن لاعمال الطبيعة

### البحث الاول

### في حدّ النظام (١)

#### المطلب الاول

#### في تعريف النظام ( عن المطول بتصرف قليل )

(٢٠٨) ان سير افعال العلل عَلَى وتيرة مستقيمة ونمط مطرد يولّد بينها مجموع نسب يتقوّم به نظام الطبيعة · واننا نندفع بالطبع الى تلمّس النظام والعالم يصرف همه الى معرفته ويجعله مرمى مباحثه الطوال ومحط اعمال رويته فما هو النظام اذاً ·

النظام يتضمن اولاً معنى الكثرة وثانياً معنى التعاقب وثالثاً معنى الوحدة ·

---

(١) م : النظام في اللغة مصدر من نظم الشيء الى الشيء ضمه واليه ويراد به الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ وملاك الامر وقوامه ونريد به هنا معناه الاول وهو ضم اشياء بعضها الى بعض ضماً يطلق عَلَى تلك الاشياء اسم الواحد ·

«١» اما معنى الكثرة فلأن النظام يكون في اشياء متعددة متميز ومنحاز بعضها عن بعض

«٢» اما معنى التعاقب فلأنه يستلزم في تلك الاشياء المتعددة المتميزة بعض النسب من التعاقب والتتابع المتسق

«٣» اما معنى الوحدة فلأن النظام يقوم ايضاً بان مبدأ واحداً بعينه يتكلف بتدبير تلك النسب . قال القديس توما في ق ١ س ٤٧ ف٢ من خلاصته اللاهوتية : النظام لا يُدل به الا على معنى المتقدم والمتأخر بين اشياء منحازة ومتمايزة تحت مبدأ واحد ( م : اي تقدماً وتأخراً مرتبين على مبدأ واحد ) اه .

فيقال مثلاً فلان جعل كتبه على نظام او نظّم كتبه اذا رتبها صافاً الواحد بعد الآخر بحسب ما يقتضيه مبدأ وحدة واحد . ولهذا صحّ ان يقال ان النظام هو الوحدة في الكثرة او الوحدة في المتخالفات او الوحدة مع الاختلاف .

وان قيل ما هو مبدأ الوحدة فنجيب هو وجه الاعتبار الذي يتوخاه الفاعل عند عقده النظام اعني هو الغرض الذي يقصده الفاعل من عمله المنظوم . مثلاً ترتيبك للكتب يختلف مبدأ الوحدة فيه باختلاف ما تقصد في صفها من اعتبار فحواها او اعتبار حجمها كأن ترتبها على صف يقتضيه حجم كبرها او ترتيب سياق فحواها ومضمونها . فيكون مبدأ الوحدة الاول في النظام هو الغاية المقصودة من العمل المنظوم . ولهذا عرّفه القديس توما تعريفاً ادقّ من التعريف الاول قال : هو



جعل الاشياء موافقة لغايتها موافقة محكمة او سوق الاشياء الى غايتها على وجه سديد فان كان هذا توفيق الاشياء لغايتها هو صنع الانسان فيوصف النظام بالصناعي وان كان فعل الطبيعة فهو نظام طبيعي .

فالصناعة هي المبدأ الخارج للنظام واما الطبيعة فمبدؤه الباطن . وان بين النظام الطبيعي والنظام الصناعي عموماً واشتراكاً من وجه ان كليهما يرمي الى جعل الوسائط ملائمة لادراك الغاية .

قال القديس توما : لو ان الطبيعة تبني بيوتاً لكانت تتمشى على ما يتمشى عليه المهندسون فتضع الاساس اولاً ثم تقيم الجدران ثم تغطيه بالسقف تكملة للبناء . اه

## المطلب الثاني

### في النظام الغائي او نظام التعلق وفي نظام الحس او نظام التركب وفي تعريف النظام بوجه العموم ( عن المطول ببعض تصرف)

(٢٠٩) «١» ان الاشياء المرتب بعضها مع بعض والمضموم بعضها الى بعض على وجه يقصد به ادراك غاية ما يمكن اعتبارها اي تلك الاشياء وتنزيلها منزلة وسائط الى غاية . ونسبة الواسطة الى الغاية هي نسبة تعلق وعليه فاشهر ما يقال عليه اسم النظام هو نظام التعلق

«٢» وايضاً يمكننا ان ننزّل تلك الاجزاء المختلفة المرتبة لا منزلة وسائط الى غاية بل منزلة اسطقسات مختلفة يتألف منها كل واحد .

وحينئذٍ فالنظام الحاصل عن تألف تلك العناصر المختلفة وتآلفها نطلق عليه اسم نظام التركب او التألف او الانتساق ·

فمبدأ الوحدة في نظام التعلق هو الغاية · واما الوحدة في نظام التركب والنسق فهي وحدة تآلفٍ وانتساق ومبدأها هو العلة الصورية او الصورة · قال القديس توما : الاجزاء تنزَّل منزلة المادة والكل منزلة الصورة ·

«٣» وان نظام التعلّق يطلقون عليه بالغلبة اسم النظام الغائي واما نظام الانتساق والتركُّب فأغلب ما يطلق عليه اسم نظام الحس ·

وان النظام في الحقيقة ليس نظامين بل نظام واحد مع اختلاف في اعتباره لان النظام الغائي لا يختلف عن نظام الحس الا اختلاف اعتبار وذلك لان الغاية الباطنة في اشياء الطبيعة ليست في التحقيق مختلفة عن العلة الصورية بل تتحد معها · واما اختلافهما الاعتباري فمن جهة ان العلة الغائية هي متقدمة في الذهن عَلَى العلة الصورية كما مرَّ بك في مقامه · وعليه فلما كانت العلة الغائية هي متقدمة في الذهن عَلَى العلة الصورية وكانت الغاية هي المبدأ الذي ترجع به الاشياء الى الوحدة في كل واحدٍ كان ان النظام الغائي يسيطر عَلَى نظام التركب ·

(٢١٠) فيتحصل مما تقدم ان النظام يعرف بوجه العموم بانه : احكام ضم الاشياء بعضها الى بعض وضبط ترتيبها بحسب النسب التي تقتضيها غاية مشتركة بينها : هذا فالشطر الاول من الحد يتعلق بنظام التركب واما الشطر الثاني فيتناول نظام التعلق ·



وقد عرّفه القديس اغسطين قال : النظام هو جعل الاشياء المتشابهة او اللامتشابهة كُلاً في مرتبته اللائقة به[1] ·

وهذا التعريف شامل للصفات المقوّمة للنظام · اما صفة الكثرة فيدل عليها قوله « الاشياء المتشابهة او اللامتشابهة »

واما صفتا التعاقب والوحدة فمدلول عليهما بقوله « جعل كلٍ في المرتبة اللائقة به »

والسبب الصوري في النظام قائم بقوله « جعل كل في مرتبته » فتأمل ·

(٢١١) اما علل النظام فاليك بيانها : فالعلة المادية للنظام هي الاجزاء المتعددة الداخلة في تركيب كل واحد او التي تكون بمثابة وسائط لغاية واحدة ·

واما الوضع الذي يكون به كلٌّ من تلك الاجزاء آخذاً مرتبته وقائماً بالعمل المعد هو له في المجموع فذاك الوضع او تلك الهيئة هي العلة الصورية للنظام ·

والعلة الفاعلة هي ذلك المبدأ الخارج الذي رتب ذلك الترتيب ونسق ذلك النظام · ثم الترتيب نفسه علته الغائية هي غاية النظام اي ما من اجله اقيم ذلك النظام ·

فيستدل مما تقدم ان نظام الطبيعة لم يكن فعل الاتفاق والصدفة

(١) م : يُراد بلفظ اللائقة به الملائمة له باعتبار طبعه او شرفه او اصله بالقياس الى الغاية المشتركة بين الاجزاء · والمقصودة من ذلك التركيب ·

وانما تحقق وقوعه يتوقف عَلَى علل غائية[1] ·

## المطلب الثالث

## في ان نظام الطبيعة دليل قاطع عَلَى وجود علل غائية

(٢١٢) تصوير المسئلة · ان العالم باجزائه ومجموعه يبدو لنا بمجلى نظام مركب لا ينقطع تجدده · والحال ان وجود النظام وثباته عَلَى وجه الاستمرار امران يتوقفان عَلَى علل غائية فاذاً توجد علل غائية ·

اثبات الكبرى · انا نرى في العالم مظاهر نظام عامّ ومطلق · ثم نظاماً اضافياً بين الاجزاء بعضها لبعض وبين جميع الاجزاء والكلّ المتركب منها · وايضاً نرى انه يتحقق في العالم بواسطة العوامل التي تكرر افعالها وتجدّد بلا انقطاع نظام ثابت ومستمر وعامّ واضافي · هذا بالجملة فلنأتينّ عَلَى تفصيل ذلك فنقول

«١» نذكر لك مثلاً عَلَى النظام العام النظام القائم في الاجسام

(١) م: يُقسم النظام باعتبار مادته وباعتبار صورته · اما باعتبار مادته فالنظام اما طبيعي واما منطقي ( اي ذهني ) واما ادبي واما صناعي او جعلي · فالنظام الطبيعي محله في اشياء الطبيعة · والمنطقي محله افعال العقل · والادبي محله افعال الارادة · والصناعي يتم في اعمال الصناعة · وانا لا نذكر هنا النظام الفائق الطبيعة لان محل البحث عنه في علم اللاهوت ·

واما باعتبار صورته او تركبه فانه يختلف باختلاف وجوه التقدم والتاخر · فان نُظر فيه الى التقدم والتأخر بالزمان فيوسم النظام بالزماني · او بالمكان فيسمى النظام المكاني او المحلي · او نُظر فيه الى الغائية فالنظام حينئذٍ غائي اونظام النية · او نُظر فيه الى المبدأ فالنظام يوصف بالسببي الى غير هذا مما يمكن اعتباره فيه ( فرج )



الآلية · سوف ترى في علم الحي ماأحكم تنسيق الاجزاء المختلفة التي تتقوّم بها الخليَّة الحية وما ابدع توافق اعمالها واشد تمائلها واحسن تعلق بعضها ببعض وكل ذلك قصداً لادراك خير الجسم الآلي

وايضاً انك ترى مثل هذا النظام ومثل تلك الوحدة وذلك التلاؤم والتالؤ في الاجسام الآلية التي هي في اعلى مرتبة اي في الانسان

«٢» ثم ان موجودات الطبيعة لا تقتصر عَلَى ايجاد النظام في تركيبها الباطن بل يأتلف بعضها مع بعض بوصل نظام اضافي · فان عمل الكلوروفيل ( اي المادة الخضراء في خلايا ورق الاشجار ) وتنفس الحيوان يحفظان في الجوّ مزيج الاوكسجين والكربون الذي يسهل الحياة للعنصرين النباتي والحيواني وهذا هو النظام الاضافي الجزئي · ثم لك مثال عجيب عَلَى النظام الاضافي الشامل في شرائع المخلوقات كما هي شريعة الثقل والتجاذب العام ثم شرائع موازنة القوى في الطبيعة وثبات القوة الفاعلة وقرارها ·

«٣» ايضاً نرى ان مشاهد الطبيعة لا تحول عن التحول بل هي تتغير وتنقلب بلا انقطاع بحيث لا يُرى العالم واحداً مع نفسه بين دقيقة واخرى مختلفة عنها · ومع ذلك فانا نرى ان النظام في العالم مستمرّ راسخ القدم رغماً عما فيه من تعاقب التحوُّلات وتوالي تغاير الادوار في هذا الملعب العام · فان كل طائفة فيه متماثلة الطبيعة تجلي لنا بمجلى نظام باطن ثم نرى ان ما هو قائم بين الموجودات المختلفة من نسب الترتيب ووُصُل التعلق لا ينفك مستمراً عَلَى حاله · فحصل من ثم ان في العالم نظاماً

متحققاً في موجودات الطبيعة بجملتها و بين افرادها وان هذا النظام له من القرار والثبات ما يدهش العقول ·

(٢١٣) اثبات الصغرى · ذهب القوم في شرح نظام العالم مذهبين مذهب الميكانسم ومذهب الاعتمادية لارسطو والقديس توما ·

فعند اصحاب الميكانسم انه ليس من علل الا العلل الفاعلة ولا وجود للعلل الغائية لان العناصر التي يتألف منها العالم لا اعتماد لها ولا ميل فيها الى تحقيق نظام اياً كان هذا النظام · فانها اي تلك العناصر خلية من الغرض سواء لها النظام ام الاضطراب والاختلاط · فنقول : ان هذا المذهب لا يقوى عَلَى شرح نظام العالم بل هو في عجز عن بيانه واليك تفصيل ذلك ·

« ١ » فهذه حوادث النظام العام كيف يتكلف شرحها مذهب الميكانسم · يقول اصحابه ان الاجسام الكيماوية التي تتركب منها الاجسام الآلية الحيوية لم تكن مُعدة من قبل لان تدخل في مركب آلي حي وليس فيها سابق استعداد لان تؤلف جسماً آلياً ولا لا آلياً · وانما هي خلية[1] من مثل ذلك الاستعداد اياً كان ·

(١) م : اريد بلفظ الخلي من خلا منه صفر وفرغ ما كان من الاشياء عارياً عن تعيين باطن او صفة خاصة · والعلة اذا لم يكن فيها ما يعينها باطناً الى فعل ما تفعله فاقول فيها انها علة خلية عُطُل Indifférente · مثلاً زهر النرد المكعب الذي يحيط به ستة مربعات يقال فيه انه علة خلية اذا رميته فانه يعطيك هذا او ذاك من اوجهه الستة بلا تعيين وكما رميته منتظراً منه عدد ستة مثلاً فكثيراً ما يحبط سعيك والخيبة عليك اغلب اذ ليس فيه ما يحقق او يغلب ظهور هذا المربع منه عَلَى ذاك · واما اذا وجدت من حيل دهائك في الرمي الى تغليب ظهور وجه عَلَى ذاك



فهي تصلح لان تبقى عَلَى حال بساطتها او ان تدخل في تركيب جسم آلي او جسم حي عَلَى حدٍ سوى · والحال انه من الممتنع ان اجساماً خلية من التعيين والتأهب الى هذه الحالة او تلك تدخل بقياس مطرد وقاعدة مستمرة في تركيب ما معيَّن يقوم به الاساس الكيماوي للجسم الآلي وذلك لان كل معلول يستلزم له علة كافية مساوية · والحال ان المركبات الخالية غير المعينة لهذا التركيب او ذاك لا يمكن ان تكون سبباً كافياً شارحاً لتألف مركبات معينة ·

ثم زد عَلَى ذلك ان العناصر المادية اذا تركت وشأنها تفعل فعل نفسها فانها تقاوم وتخالف النظام العام للجسم الذي يتقوم منها فان كثيراً من الصفات العامة المتصفة بها قواها الفاعلة هي مضادة لنوع القوة الفاعلة الخاصة بالموجودات الحية · فاننا نرى مثلاً في عالم الجمادات ان المركبات الكيماوية تكون في اعظم مرتبة من الثبات والقرار واما في الموجودات الآلية فهي بخلاف ذلك لان نفس تلك المركبات الكيماوية الآخذة في عالم الجماد اعظم نصيب من الثبات هي هي يتألف منها في عالم الحي مركب هو في احط مرتبة من مراتب الثبات والقرار بل يكون اشد تقلباً وتحولاً · فينتج من ثم ان المركبات الكيماوية للاجسام الحية اذا تركت وشأنها تفعل فعل نفسها فيستحيل معها قوام الفاعلية النوعية الخاصة بالاجسام الحية ·

فهذه مركبات الغذاء مثلاً من طبعها ان تنحدر بسهولة اذا لامسها فعل الحرارة او الاملاح او الحوامض فكيف يمكنها ان تثبت رغماً عما

فكان الزهر معداً لهذا الظهور دون غيره فلم يعد علة عطلاً خلية ·

يقع عليها من تلك التأثيرات والافعال المتعددة في حال ما تهضمها المعدة وتتناوب عليها افعال الآلات ·

فاذاً لا يكون الاتفاق سبباً كافياً لشرح النظام العام بل نسبة النظام العام الى الاتفاق ضربٌ من التناقض ·

«٢» كذا قل في النظام الاضافي لان القوى غير المتعينة لايمكن لها ان تكون سبباً شارحاً لظهوراته ووقائعه بل هي احرى ان تخالفها وتمنع حدوثها · واليك مثلاً عَلَى ذلك ·

ان تركب الهواء الجوي من الاكسيجين والازوت والايدروجين والكربون بكمية معلومة وفي حالة مسماة تنتعش به الحياة في النبات والحيوان تحت كل سماء وفي كل خط من خطوط العرض فلو تركت تلك العناصر وشأنها تجري مجراها لكانت كما يقولون غير متعينة ولا متهيئة لامتزاج نافع او غير نافع بل لربما كانت لا نفع فيها بل مضرة للاجسام الحية فيتحصل من ذلك ان العناصر غير المعينة بذاتها لا تكون سبباً كافياً لشرح هذا الحادث العجيب وهو توافق تلك القوى وتناصرها بوجه مطرد عَلَى ادراك غاية صالحة · بل كان الامر بعكس ذلك لان المبادىء التي ينسبون اليها وقوع هذا الحادث العجيب الذي هو من النظام الاضافي بدلاً من ان توجده فانها تجعله ممتنعاً ومستحيلاً لانها ليست موجهة لايجاده ·

ولو ان الحال كما يزعمون لكنا نرى الحيوانات بتنفسها تنفث بلا نهاية الحامض الكربوني في الجو وتمتصه النباتات بلا انقطاع باجزائها الخضراء · ولكان كل من طائفتي الحي تفعل بمعزل عن الاخرى لا



تربطها مع اختها وصلة اعتماد او نسبة غاية ولاضحى حينئذٍ ممتنعاً وجود جوّنا عَلَى حاله الحاضرة مع انه لا يستقيم بدونه جريان الوظائف الحيوية عَلَى قانونه وقياسه · وخلاصة القول ان العلل الخلية اي غير المتعينة ينتقض معها النظام الاضافي الذي يربط موجودات الطبيعة بعضها ببعض اعني ان الاتفاق بدلاً من ان يشرح هذا النظام يجعل كل فرد من افراد الموجودات وكل نوع من انواعها وكل طائفة من طوائفها فاعلاً عَلَى طريقته وسمته بمعزل عما سواه وحينئذٍ فلا اقل من ان تلاقي تلك الاشياء بعضها ببعض يورّث الاختلاط ويولد التبلبل لا النظام ·

«٣» اما استمرار النظام واعني به ثباته بان يبقى راسخ القدم صابراً عَلَى توالي تغييرات الاجسام وتعاقب اختلاف اعمالها (كما هو ظهور الازهار والاثمار في حولها واوانها بفعل الفصول) فهذا الثبات لا يمكن ان ينسب الى فعل الاتفاق على انه السبب الكافي لشرحه · لانه ان كانت العلل الفاعلة التي تفعل بالاستقلال وبمعزل عن علل غائية كما يزعم الخصوم لا تصلح سبباً كافياً لشرح وجود النظام العام والنظام الاضافي فهي (اي العلل الفاعلة بالاستقلال) اولى ان لا تكون سبباً كافياً لشرح ثبات النظام واستمراره · بل قل هي افعل في نقضه ودكّ اركانه منها في حفظه · فالنظام العام اشبه بمرسح تتعاقب فيه عَلَى التناوب ادوار مختلفة ومشاهد متنوعة مسوقة افرادها الى غايات خصوصية هي من طبيعة واحدة وموجهة بجملتها وحذافيرها الى غاية عامة شاملة · والحال لو انزلنا مجاراة ان الاتفاق عرض له مرة ان يعقد نظاماً خصوصياً (كما هو نظام

الجسم الآلي مثلاً ) او نظاماً اضافياً خصوصياً ( كالنظام الحاصل عن تبادل علائق الارتباط بين طائفتي الحي من نبات وحيوان ) او نظاماً عاماً كما هو نظام العالم المشهود لكان من الممتنع مع ذلك ان يثبت النظام مستمراً بعد قيامه ولو دقيقة من الزمان لانه لا يلبث ان يعقبه الاختلاط عَلَى الاثر ويحل عقوده ويشق عصاه مفرقاً شمله ولا يكون الاتفاق كافلاً للقيام برعايته وصيانته . وذلك لان كل عنصر لما لم يكن معداً من نفسه ومتعيناً من طبعه الى ضرب من التركيب بالافضلية عَلَى تركيب آخر فليس من سبب موجب لتقيده بهذا التركيب الذي الفه للمرة الاولى بطريق الاتفاق مما لا بد له من سبب يقوم بحفظه ورعايته . بل الاحرى ان يتوقع حينئذٍ انفراط قلائد النظام ويبشر بجوائح الاختلاط والاختباط لانه رُبَّ مركبات عديدة متروكة وشأنها تدأب بلا نهاية عاملة عَلَى نقض ما يفعله غيرها مما يستدعيه حفظ النظام وصيانة حرمته .

خلاصة ماتقدم ونتيجته ان كلاً من النظام العام الذي تبدو مجاليه في الافراد والانواع والاجناس والنظام الاضافي الخصوصي والعمومي ثم ثبات النظام واستمراره فكل ذلك يستلزم سبباً كافياً . والحال ان الاتفاق لا يكون سبباً كافياً لذلك بل بالعكس اعني انه اي الاتفاق يستدعي التشوش والاختلال والاختلاط .

فاذاً نظام العالم يستلزم بالضرورة مبادىء تحدد اندفاع العناصر والاسطقسات الى ما هو خير النوع وتعين نزعة النظامات الخصوصية الى ما هو خير الانواع وطوائف الموجودات الحية ثم تحفز جملة الموجودات



الى الخير العام دفعاً سوياً ومستمراً لا يأخذه ملل ولا تقطع .

والحال ان مبادىء النظام المطلق ( الذي هو مستند النظام الاضافي الخصوصي والعام ) انما هو الصور النوعية الخاصة بكل طائفة من طوائف الموجودات الطبيعية وذلك لان الصورة الصورة النوعية هي المبدأ الباطن لخواص تلك الطائفة النوعية . والحال ان الخواص انما هي التي تدبر في كل نوع سير فعله وانفعاله وهي اساس ما بين موجودات الطبيعة من النسب التي يُعبَّر عنها بالشرائع . فاذاً الصور النوعية الخاصة بكل طائفة من طوائف موجودات الطبيعة هي السبب الباطن والاصيل لنظام الطبيعة .

والحال ان هذه الصور النوعية هي ما هي لا تنفك عما هي عليه ولها قوى تفعل عَلَى نمط خاص بها لانها نوعية وان استعداداً باطناً يسمونه قصد الطبيعة او نزعة الطبيعة يصرف افعال فاعلية تلك القوى توجهاً نحو غرض باطن واحد بعينهِ هو خيرها وانما هذا الاستعداد الباطن هو في القوى مبدأ لما يعرف بالاعتماد المستقر الملازم ومعلول قريب وخاصٌ للعلة الغائية .

« ٤ » ان البرهان الذي اسهبنا شرحه الى الآن يحيط به شعور عامة القوم . ألا وان أُمياً من الشعب اذا سمع اصحاب الميكانسم يتشدقون متفلسفين فتعرض لسانه بادرة جواب مفحم مصمت فيقول: اتفاقكم لم يبنِ لنا بيتاً قط الدهر ولن يبنيه ابد الآباد . فمن الحماقة ان ينسب اليه اي الاتفاق ما هو من عجائب الطبيعة كعش الطير وخلايا النمل فان كان لا يقوى

عَلَى ايجاد آخر دولاب من دواليب آلة فكيف يقوى عَلَى ابداع مثل هذه الآلة البديعة التي هي العين آلة البصر مثلاً ( ما اقبح تهافت المتفلسفين ) ( عن المطوّل ) . هذا فلنأتينّ الآن الى ما جرّنا اليه هذا البحث وهو كون الاعتماد دليلاً على العقل فنقول .

## المطلب الرابع

## ان الاعتماد ( الميل الى الغاية ) لدليل عَلَى العقل

(٢١٤) انا حالما نرى نظاماً في عمل ما يتبادر الى ذهننا انا بازاء علة عاقلة صنعته . وهذه بديهة رشيدة لان وضع اشياء متعددة عَلَى نمط منسوق ومحكم التناسب ثم تعليقها بغاية امران يشفّان عن تداخل العقل في ذلك الوضع . وان الذي يرشدنا الى الحكم لنظرائنا بانهم متصفون بالعقل انما هو ما نرى في اعمالهم من الترتيب والنظام وفي توفيقهم الوسائط الى الغاية التي يؤمّونها . وان الاحمق ليُعرف من اختلاط كلامه واختلال اعماله . ونحكم للانسان السليم العقل بانه اذكى فؤاداً وافرط ذكاءً بحسب تفاوت الانتساق في اعماله وحسن سوقه الامور الى غايتها . وانا سوف نستوفي البحث في هذا الموضوع في علم الله ( او علم الكلام ) وتثبت هناك ان نظام العالم هو صنع علة اولى غير متناهية الحكمة[1] .

(١) م : النظام لا يصدر الا عن العقل ولا يدركه الا العقل . فهو دليل عليه ومرشد له اليه .

اما كونه لا يصدر الا عن العقل فلأنه اي ( النظام الذي هو وضع اشياء



# البحث الثاني

# في الكمال وهو تمامة النظام

## المطلب الاول

## في ما هو الكمال وفي الكمالات الطبيعية

(٢١٥) يعبرون عن الكمال بلغتهم اللاتينية بلفظة Perfectio وبالافرنسية بلفظ Perfection وعن الكامل بلفظتي Perfectum - Parfait من - Per وهو حرف يدل عندهم عَلَى المبالغة ومن Fectum - ( Factum ) مصنوع فيكون لفظ (Perfectum - Parfait) عندهم دالاً عَلَى مابولغ في فعله او أنجز صنعه برمته عَلَى افضل نوع واتم وجه وقولهم ( Perfectio - Perfection ) اسم معنى يدل بصورة مجردة

متشابهة في مراتبها اللائقة بها ) يستلزم وجوده ثلاث نسب . نسب المركبات بعضها الى بعض . ونسب العناصر المركبة الى قوانينها وشرائعها . ثم نسب القوانين الى الغاية عَلَى انها ( اي القوانين ) وسائط لها . والحال ان وضع تلك العناصر بمقتضى نسبها تلك يقتضي ضرورة سبق مقابلة بعضها ببعض ومعرفة ما بينها من العلائق ونسب التقديم والتأخير الى غير ذلك مما لا يتمه الا العقل .

واما كون النظام لا يدركه الا العقل فلأن تلك النسب من المعاني الكلية المجرّدة وهذه لا يدركها الا العقل . فليس للبهيمة ولا للطفل نصيب في ادراك النظام ادراكاً صورياً اي من حيث هو نظام . وقلت « ادراكاً صورياً » للاشارة الى ان كثيراً من الحيوانات تعمل اعمالاً منظمة مرتبة ولكنها تفعلها مدفوعة بغريزة ولا تدرك اعمالها من وجه نظامها وترتيبها ولا تقصدها من حيث وجهها هذا الصوري ( عن فرج )

على كل ما يكون ملائماً لشيء ما ولائقاً به[1] ·

وان قيل ما المراد بقولك في شيء انه ملائم لشيء ولائق به ·

فالجواب ان شيئاً يكون ملائماً لشيء آخر اذا كان الاول مما يتقاضاه الشيء الآخر لبلوغ غايته · وعليه فيقال في شيء انه كامل اذا كان حاصلاً عَلَى غايته او لا اقل من ان يكون في حالة يتمكن فيها من الحصول عَلَى غايته ·

وما احسن ما قال ارسطو اذ قال : يقال في موجود انه كامل اذ نال غايته · اه

فكل موجود في العالم له غاية يتعين عليه ادراكها والفوز بها اي له غرض يحققه · فالغاية هي قياس ما يتقاضاه الموجود من الهوية او الحقيقة ومن ثم فهي قياس ما يناله من نصيب الوجود · وان ما يتقاضاه الموجود من الهوية ويعطاه من نصيب الوجود مما يجعله في مقامه في الخليقة

---

(١) م : الكمال في اصطلاح العرب مصدر كمل او هو اسم معنى يدل عَلَى ما يكون عدمه نقصاناً ويرادفه التمام والكامل يرادفه التام ويقابل كليهما الناقص (كذا عن القاموس) ولكنني اظن ان التمام ابلغ من الكمال · فيقال تمّ الشيء اذا بلغ حده الذي ينتهي اليه بحيث لا يحتاج ايضاً الى خارج ينضم اليه فيقال هذه الدراهم تمام المائة · وكذا يقولون تمّ كمال هذا الشيء ولم ار في كلامهم كمل تمام هذا الشيء · ثم يقسمون الكمال الى كمال اول وهو ما يكون في الذات فيقولون في ما كملت فيه الذات الانسانية كالطفل مثلاً هذا انسان كامل ولا يقولون في الطفل انه انسان تام ·

ثم الى كمال في الصفات وفي الاعمال واذا استجمع الشيء كل كمالاته تلك قالوا استتم كماله او تمّ كماله · وقد اطلق ابن رشد لفظ التمام والتام عَلَى العلة الاولى ولم يطلق عليها لفظ الكمال والكامل · والله اعلم



ويمكنه من القيام بما خص به من الشؤون بلوغاً لغايته فذلك ما يعرف عند الفلاسفة باسم الكمال الطبيعي او الخلقي · فتتفاوت الموجودات نقصاً بقدر تفاوت ابتعادها عن كمالها الطبيعي فالطفل المولود اعمى يقال فيه انه ناقص لنقصان كمال طبيعي منه ·

الا انه (اي الطفل) اذا وُلد وليس فيه نقص طبيعي فيقال فيه انه لا يملك الا كماله الذاتي المقوّم له وهذا الكمال في الذات هو الذي يسميه القديس توما الكمال الاول او الكمال المنوع · وهو ما يحصل للنوع ويقومه في نوعيته ويجعل صاحبه قادراً عَلَى بلوغ غايته · واما متى بلغ واستكمل استعمال قواه واستعداداته الطبيعية فيقال فيه حينئذٍ انه حصل عَلَى كماله النهائي وهذا الذي يسميه القديس توما باسم الكمال الثاني[1] ·

---

(١) م : الكمال كمالان · كمال يكمل به النوع في ذاته وكمال يكمل به في صفاته · فالاول كالانسانية مثلاً وهو ما يسمونه الكمال الاول او الكمال المنوع وهو اول شيء يحل في المادة · ثم كمال يكمل به النوع في صفاته وهو الكمال الثاني وغير المنوع وهو ما يعرض للنوع بعد الكمال الاول ويسمونه الكمال الثاني لتأخره عن كمال النوع (عن القاموس وتعريفات الجرجاني)

وقال الكردينال زيليارا (١) يعتبر الموجود من ثلاثة وجوه · «١» من حيث ماهيته اي من حيث هو من طبيعة معينة وفي نوع مسمى · «٢» من حيث غايته التي يميل اليها من طبعه ويحاول ادراكها بافعاله · «٣» من وجه الاعراض التي يقدّر انها تطرأ عليه لاحتياجه اليها ضرورة في احكام عمله · فالكمال من الوجه الاول اي الذي تكمل به ذاته كما هي النفس الناطقة في الانسان يقال له الكمال الاول لان اول ما يدرك في الشيء انما هو ذاته · والكمال من الوجه الثاني اي الذي يحصل للشيء من ادراك غايته التي يميل اليها عَلَى انها تمامية نزعته الفطرية

والكمال في الطفل وفي البالغ الراشد لا يكون في هذه الحياة الدنيا الا من قبيل الكمال بالاضافة لانهما وان كانا حاصلين عَلَى الكمال الذاتي اللازم لطبيعتهما فلا يزالان ناقصين من وجه انهما لا يملكان كل الكمال

---

وتحقيق رغبته الطبيعية فهذا يسمى الكمال الثاني او الكمال من الغاية · وان بين كلا الكمالين كمالاً واسطاً هو الكمال العرضي ·وهذا انما قياسه الغاية لان هذا الكمال يقال فيه انه مكمل للفعل والفعل يستمد كماله من الغاية التي يجب ان يكون ملائماً لها ·

(٢) يقسم الكمال الى كمال بالاضافة · وكمال بالاطلاق · فيقال ان شيئاً كامل بالاضافة اذا استجمع كل الكمالات اللائقة بطبيعته اعني بها الكمالات الجزئية الملائمة له من حيث نوعه او من حيث مناسبته للغاية المعد هو لها· وبهذه الجهة يقال في الانسان انه كامل بكمال الاضافة اذا كان حاصلاً على جسم آلي صحيح ونفس ناطقة ·

واما الكمال المطلق فهو ما استجمعت فيه كل الكمالات الممكنة بلا حد ولانهاية

(٣) يقسم الكمال الى كمال بسيط بالبساطة المبعّضة او عَلَى وجه التبعيض · والى كمال بسيط بالبساطة المطلقة وهذا قد وضح لك من كلام الماتن ·

(٤) يقسم الكمال ايضاً الى كمال بالصورة · وكمال بالقوة · وكمال بالفاضلية وهذا تقسيم كثير الاستعمال في المدارس · والكمال بالصورة اي المقول فيه انه موجود في موضوع ما بصورته نفسها فهو ما كان موجوداً في الموضوع بحسب صورته ومعناه النوعي فيقال · مثلا : ان الحرارة موجودة بصورتها في النار · والحيوانية في الحيوان والنطق في الانسان ·

والكمال بالقوة اعني المقول فيه انه موجود في موضوع بالقوة فهو الذي يكون الموضوع المقول الكمال عليه قادراً ان يوجد في نفسه ذلك الكمال كما يقال ان النواة تتضمن كمال النبات بالقوة واما قادراً ان يصدر من تلقاء نفسه وحده ما يصدره الكمال المقول فيه انه فيه بالقوة عَلَى تقدير انفصال هذا الكمال وقيامه بذاته · مثلاً : يقال ان النفس في الانسان هي حساسة ونامية بالقوة لانها تفعل في الانسان عين



الذي نقوى عَلَى امتلاكه طبيعتهما ·

فالكمال فيهما ممزوج بنقص ومشوب بعيب لانهما كاملان من وجهٍ وناقصان من وجهٍ فيكون كمالهما من قبيل الكمال الاضافي · وكذا قل في كل موجود مخلوق لم يفز بغايته ·

وعليه فلا يقال في موجود انه حاصل عَلَى تمام كماله الطبيعي او كماله المطلق الا متى بلغ نهاية غايته اعني متى فاز بالغاية التي تكون طبيعته معدة واهلاً للفوز بها (م : مع بعض زيادات عن المطوّل[1])

## المطلب الثاني

## في الكمال المطلق

(٢١٦) قلنا ان الموجود لا يوصف بانه كامل الا اذا ادرك غايته

---

ما تفعله نفس البهيمة في البهيمة من الحس وعين ما تفعله القوة النامية في النبات من النمو · واما الكمال بالافضلية (واعني ان كمالا ما يقال انه موجود في موضوع عَلَى افضل وجه) فهو الكمال الذي يملكه موضوع ما في درجة اسمى وعَلَى وجه اكمل وافضل مما هو (اي الكمال) في ذاته معتبراً من وجهه الصوري · وهذا يكون عَلَى نوعين نوع يكون به الكامل حاصلا عَلَى ذلك الكمال الصوري نفسه · ولكن بدرجة اسمى كما هو الحس في الانسان فهو فيه اكمل وافضل منه في البهيمة وهذا النوع نسميه الكمال بالافضلية · والنوع الثاني هو الذي يكون به الموضوع حاصلاً عَلَى كمال ما لا بصورته بل عَلَى وجه اولى واشد وافضل · وبهذه الجهة يقال ان كمالات المخلوقات هي موجودة في الله عز وجل بنوع فاضل فائق فوقاً غير متناه · وهذا النوع من الكمال في الله هو الكمال المقول بضرب من ضروب التشكيك (عن القديس توما نقله الكردنيال زيليارا)

وقلنا ايضاً ان الكمال الطبيعي لموجود ادرك غايته يكون وحده موصوفاً بالاطلاق فهو كمال مطلق ·

بيد ان هذا الكمال المطلق الموسوم به الموجود الحاصل على غايته قد يكون مطلقاً بالقياس الى صاحبه ومضافاً بالقياس الى الموجودات التي هي اعلى منه رتبةً او بالقياس الى الموجود الاسمى وحينئذٍ يعرض لنا حد جديد لمقابلة جديدة ويبدو لنا الكمال في معرض اعتبار جديد ·

فان هوية ما او كمالاً ما من الكمالات الجزئية النوعية قد يمكن اعتباره لا بالقياس الى هذه او تلك الطبيعة المعينة التي يحل فيها بل من حيث هو كمال في ذاته مع قطع النظر عما يقال عليه او يمكن ان يقال عليه من الموجودات وبمعزل عما يحصره من الحدود في الموجودات الحادثة فالكمال بمعناه المجرد هذا يلوح لنا انه كمال غير محدود او كمال لا نهاية له في جنس من اجناس الوجود وان الكمال الذي رأيناه في موجود حادث اذا قابلناه بالكمال المجرد المثالي فلا يبقى في حال اطلاقه بل يقال فيه انه كمال بالاضافة · فاذا ضممنا في تصوُّر واحد مؤلف كل هذه الكمالات رافعين عنها كل نقص يشوبها بالضرورة في حال وجودها في الموجودات الحادثة فانه يحصل لنا تصور يستحضر لنا الموجود الكامل بالكمال المطلق بالمعنى الكلي ·

وكذا يمكننا ان نرتفع بالتصور ونتمادى في مجال الفكر حتى نبلغ من طريق التأليف الى معنى واحد يتضمن من افضل وجهٍ على كل معنى الكمال المطلق وعلى مجموع كل الكمالات المطلقة وهو يتنزه عن كل شائبة



نقص وان المعنيّ بالمعنى المذكور هو الموجود التام الكمال الكامل بالكمال المطلق مطلقاً هو الموجود اللامتناهي · وكل الموجودات الحادثة تكون في جنب هذا الموجود الاسمى الكلي الكمال موسومةً بالنقص ومشوبةً بالعيب ويطلق عليها اسم الموجودات المتناهية المحدودة بمقابلة الموجود اللامتناهي ·

وحينئذٍ فيكون اسم الموجود الكامل بالكمال المذكور مرادفاً لاسم الموجود الغير المتناهي · وان النقص الحاصل في موجود بعينه اذا قابلته بكمال ذلك الموجود الطبيعي فيكون اي النقص من قبيل العدم والملكة واما اذا قابلته بالكمال المطلق فيكون ذلك النقص من قبيل السلب لانه سلب كمال اعظم هو موجود او ممكن الوجود في موجود آخر او متحقق الوجود في الموجود الاسمى ·

## المطلب الثالث
## في الكمالات

(٢١٧) قد علمت ان العقل يستحضر الموجودات بواسطة افعال تجريدية متعددة يفعلها على التعاقب وان كل فعل تجريدي يستحضر كمالاً جزئياً من الكمال الكلي لتلك الموجودات · والحال ان الكمالات التي يستحضرها العقل مجردة على الوجه المذكور منها ما يتضمن نقصاً في معناه الصوري كما هو الكمال المميز للانسان وهو قوة البرهان والانتقال الذهني

( م: وقد مرَّ بك شرح ذلك في المنطق في باب الانتقال الذهني ) ومثل هذا الكمال يسمى الكمال الممزوج او المنقوص لانه مشوب بنقص يداخله بوجه صوري ومنها ما نتصوره تصوراً ليس في دلالة معناه الصوري نقص اعني ليس في مقوّمات ماهيته المتصورة نقص ولا ما ينفي النقص كتصور الحياة مثلاً فانه لا يتضمن ضرورةً وصورياً ما في حياة النبات من النقائص الذاتية لها ولكن ذلك التصور وان لم يتضمن معنى النقص فانه لا ينفيه · وهذا الكمال وامثاله مما لا يؤخذ من حدّه معنى النقص ولا سلب النقص يسمونه باسم الكمال البسيط ·[1]

ومن الكمالات البسيطة ما يعرف عندهم بالكمال البسيط بالبساطة المطلقة وهي التي لا يتضمن معناها الصوري نقصاً بل ينفي النقص بوجه صوري اعني ان ماهيته تنفي النقص · واننا اذا شئنا الارتقاء الى تصور الموجود الالهي فاننا نضم في تصور واحد كل الكمالات البسيطة بالبساطة المطلقة · فيحصل لنا تصور واحد احد جامع عَلَى اتمّ وجه جميع الكمالات

---

(١) م: قال الكردينال زيليارا: الكمالات الجزئية منها ما هو كمال بسيط بالبساطة المطلقة ومنها ما هو كمال بسيط ببساطة التبعيض · فالاول ما لا يوجد في حده الا معنى الكمال وهو الذي يقال فيه ان وجوده اولى من لا وجوده عَلَى ما قاله القديس انسلم · ومثل هذا الكمال اذا رفعت منه ما يحصر وجوده في موضوعٍ ما من الحد والنهاية فيكون لا متناهياً بمعنى اللاتناهي الصوري ومن هذا الكمال الحياة والعقل · والكمال البسيط بالبساطة المبعضة هو ما دل عَلَى حقيقة او كمال ولكن كماله هذا مشوب بنقص ذاتي له كما هي الحياة النامية والحياة الحساسة وكذا قوّة البرهان في الانسان · فان في حياة النمو وحياة الحس نقص ما في حياة النطق من الكمال · اه ·



البسيطة بالاطلاق وهو الموجود الكلي الكمال اي اللامتناهي[1]

هـذا وقد بحثنا في المطالب المتقدمة بحثاً تحليلياً عن النظام وعن

---

(١) م: ان بين اللامتناهي واللامحدود خصوصاً وعموماً اما العموم فلأن كليهما يدلان عَلَى ما لا نهاية له ولا حد · واما الخصوص فلأن اللامتناهي ينفي كل حدّ موجود وممكن اعني انه ما لا نهاية له ولا حد لا بالفعل ولا بالقوة واما اللامحدود وهو الذي يعبرون عنه بلفظ Indefinitum فانما هو ما كان له حدّ بواقع الامر لا في الذهن ولهذا كان متناهياً ولكن هـذا الحد الذي له لا يمكن تعيينه اين هو ولا الى اين ينتهي وبهذه الجهة يقال انه لا محدود ولا متناهٍ . كما سيتضح لك من التقسيم الآتي · وقبل ذلك فاحفظ هذا القول الشائع وهو: ليس بين اللامتناهي والمتناهي من نسبة · قسموا اللامتناهي

«١» الى لا متناهٍ بدلالة الذات والى لا متناهٍ بدلالة الغير · فالاول وهـو اللامتناهي بالفعل هو ما نتصوره حاصلاً عَلَى اللاتناهي بالفعل مثلاً لو تصورنا عدداً غير متناهٍ من الناس موجوداً بالواقع ·

واللامتناهي بدلالة الغير وهـو اللامتناهي بالقوة فهو ما كانت اجزاؤه لا توصف باللاتناهي الا من وجه الزيادة الممكنة عليها بمعنى انها اي تلك الاجزاء اما ان يمكن دائماً وابداً ان يزاد عليها شيء ولكنها مما يزاد عليها تبقى متناهية بلا نهاية من دون ان تبلغ ابداً اللاتناهي بالفعل ويرادف هذا لفظ اللامحدود واما ان يزاد عليها دائماً ابداً شيءٌ زيادة بالفعل من دون ان يصير الانتهاء الى زيادة يقال فيها انها الزيادة الاخيرة كما هي حال الابدية اذا اعتبر فيها طرف الى · وسوف يتضح لك ذلك في علم اللاهوت ·

«٢» الى لا متناهٍ فوق كل جنس او بالذات وهو ما كان لا متناهياً بالفعل في كل جنس من اجناس الكمال · كما هو الله عزّ وجل ·

«٣» الى لا متناهٍ بالتبعض وهو ما كان لا متناهياً في جنسٍ واحدٍ من اجناس الوجود كما لو قدرنا وجود خطٍّ غير متناهٍ في جنس من الكم كالطول ·

( عن معجم الفاظ التوماويين )

الكمال الذي هو تمامه · وأن الكمال والنظام اذا تجليا بجلاءهما للقوى المدركة والذهن المفكر فانهما يأخذان بالقلب ويهيجان فيه شعور بهجة الملاحة والحسن فيناسب لذلك ان نعقب كلامنا بكلام موجز عن الملاحة والحسن فنقول

## البحث الثالث

## في الجمال وهو متجلّى النظام والكمال

### المطلب الاول

### في الترتيب الذي نتوخّاه في هذا البحث

(٢١٨) ليس اول ما نبدأ به في هذا البحث هو تعريف الجمال المتافيسيقي او الكلّي وانما تحاشينا سلوك هذا المنهج لئلا يظن المطالع اننا نشرع في سياق المعاني من المتقدم ولهذا نجعل مأخذ كلامنا المراقبة والملاحظة متسائلين اذا قام الانسان بازاء الطبيعة او بازاء عمل من اعمال الصناعة فاي متى نسمعه يقول بداهةً في ذلك الشيء : هذا جميل ومتى يقول فيه : هذا ليس بجميل · واي متى يقول هذا اجمل من ذاك او هذا بديع في الحسن والجمال · وكذا نتخذ في البحث عن واقعات النظام الحسنيّ [1] طرائق الاستقراء من توافق وتخالف وتخالفات متصاحبة

(١) م : الحسني نسبة الى الحسن ويعبرون عنه بلفظة · Esthétique وهي لفظة يونانية من Esthétés ومعناها محب المليح وفاعله · واول من استعمل هذا اللفظ الفيلسوف بومغرتن من مدرسة وُلفي وهو المانيّ الاصل وُلد في برلين



( راجع باب الاستقراء في محله من المنطق ) وذلك توصلاً الى معرفة اي الصفات هي الصفات المميزة لما يراد بالجمال في اعتبار العقل فان وُفّقنا الى الوقوف علَى صفة او اكثر من مثل تلك الصفات فنعرض ما عرفناه منها على محك التحليل المتافيسيقي فتتأدى بـلا محالة الى وضع تعريف للجمال · ثم نتطرق الى مسئلة اخيرة هي في يومنا هذا في مكانة من الخطر وتستوجب حظاً من الهم والاعتناء الا وهي : مـا هي علاقة النسب بين الصناعة والآداب او علم الاخلاق ·

### المطلب الثاني

### في تحليل الشعور بالجمال

(٢١٩) متى وباي حال من الاحوال وشرط من الشروط يقال في شيء انه جميل · فهذه مثلاً قصيدة في وقائع الابطال ما اجملها

( ١٧١٤ — ١٧٦٢ ) ويراد بلفظ Esthétique قسم من اقسام علم الكلي يبحث عن الحسن والجمال منقباً عن طبيعته وعن مبادي الفن والصناعة · هذا معناه الحصري · ويقسمون هذا العلم الى نظري وهو الباحث عن الجمال وعن الصناعة بوجه العموم والى عملي وهو الواضع لقوانين وشرائع يتمشى عليها المرء في تقدير الجمال ووضعه بالفعل ·

والجمال في القاموس مصدر جَمُل ومعناه الحسن في الخلق والخُلق وفرق بعضهم بين الحسن والجمال بان الحسن يلاحظ لون الوجه والجمال يلاحظ صورة اعضائه والملاحة تعمهما جميعاً · واما ما المراد هنا بالجمال او الحسن فالماتن قد استوفى فيه المطلوب فافهمه وهو قول بديع في بابه ·

وابدعها وابلغها ثم تلك رواية مفرحة او مفجعة يقول سامعها اخذت بقلبي او نكأت في فؤادي فما املحها ثم هذه صورة تمثل تكليل العذراء رسمها فرا انجليكوما افتنها للبّ وهذه كاتدرا اميان او شرتر ما ابهرها للعقل او هذه ألحان موسيقية ما اوقعها في الاذن واطربها للسمع الى غير ذلك من مستملحات الصنائع مما يسحر العقل ويسلب الفؤاد آخذاً بمجامع القلب كلما نظرنا اليها او سمعناها زدنا شغفاً برؤيتها ورغبة في سماعها ·

ثم لو خرجت الى البرية وسرّحت الطرف فوقع نظرك علَى مشهد من الطبيعة من جبال واودية وينابيع جارية كالسلسبيل فتقف مندهشاً عند ذلك المنظر لا ترتوي عينك من بهجة ذلك المشهد الفتّان ·

والحال بالعكس فيما لو شهدت ملاعب مبتذلة ممتهنة او رأيت عملاً من الاعمال الزقاقية التي لا طلاوة فيها والتي يقال فيها انها مستقبحة فانك بدلاً من ان تشعر بما شعرت به في الحادث الاول من هزة البهجة والطرب تأخذك قشعريرة اشمئزاز ونفور · تغض الطرف وتصم الاذن

فتحصل من الحادثين المتقدّمين هذه النتيجة الاولى وهي :

«١» ان الحسن يحدث بهجة ولذة وان ما لا طلاوة فيه او كان ما يعرف بالزقاقي فلا يُبالى به ولا يؤبه اليه وان ما كان شنيعاً قبيحاً فيؤنف منه ويكره · ولعلّ من يقول · أليس الخير يحدث لذة وقد عرّفوه بانه الشيء المشتهى الذي يولد الحصول عليه لذة ونعمة · او لعل الخير هو الحسن · فنجيب ليس كل ما هو خير هو بحسن وجميل وليس كل لذة هي بلذة الجمال والحسن فهذا نهمٌ بطن يتلذذ بالاطعمة المؤنقة



فليست لذته منها بلذة الحسن ولا وجه اشتراك بينهما · وهذه امٌّ تحب صغيرها وان كانت الطبيعة قد شنّعته بعيوبها ولربما كان تعريه من مسحة الجمال سبباً لزيادة محبتها له تعوضه بانعطافها مما فاته من الجمال ·

اجل الجمال علة اللذة والنعمة ولكن ليس كل ما هو علة للذة بحسن وجمال وكل ما هو حسن فهو خير ولكن لا يعكس اي ليس كل ما هو خير بجميل ·

فما الفرق اذاً بين نعمة الحسن واللذة بالعموم وما الفرق بين الحسن والخير ؟

فالجواب ان بهجة الحسن مصدرها من المعرفة فانما تنبعث في النفس هزته عند شهود امور ملاحظة مرئية او مسموعة ومتصورة ومفهومة ومتأملة علَى ما قاله القديس توما اذ قال ما تعريبه : ان اشياء يقال فيها انها جميلة اذا رؤيت فأرضت ولذت · اه · وليس المراد هاهنا بالرؤية نظر العين بل نظر القلب كما هو المشهور في معنى رأى لانه يقال رأى اذا نظر بالعين وبالقلب ( فيقال مثلاً الا ترى ان الدليل القطعي يولد اليقين وكذا في لغتهم · م ) قال القديس توما شارحاً معنى كلامه السابق : من مقتضيات الجمال ان القوة الشهوية تنعم بمرآه اي بمعرفته بحيث يقال ان الجمال هو ما يلذ ( لك ) ادراكه ومعرفته · اه ·

ثم ان لذة الحسن خالية عن الغرض فان عشاق الجمال لا يطمع في حيازة الشيء الذي فتنه بحسنه وضمه الى نفسه · فان ابن السبيل ينعم بمشاهدة ما هو في ملك غيره ولا يشتهيه وبين لذة عابر الطريق بذلك

المشهد ولذة المالك بارضه وملكه فرق فذلك ينعم بما في الملك من مجالي
الصناعة والجمال الطبيعي ولذته قائمة بان يستعمل فعل قواه المدركة واما
لذة ذاك فقائمة بان يوسع نطاق ارضه ·

ثم يقال اذا كانت بهجة الحسن ثمرة فعل المعرفة فهل يلزم ان يوحّد
الحق الذي هو موضوع المعرفة بالحسن الذي يدور عليه فعل ادراك
الفن وتأمله · والجواب كلا لان المعرفة لا تكون دائماً سبب بهجة الحسن
فاية لذة مثلاً في تعلّم مصادر الافعال الشاذة (م: او مصادر الافعال
الثلاثة التي قلما يحدها ضبط) · بلى تحصل بهجة الحسن اذا دقق المتأمل
في الموضوع نظر الفكر تدقيقاً نعمّاً والحال لا يتم تدقيق نظر الروية المليّة
الا اذا كان الموضوع على جانب من التركب والغموض فاذا كانت
النسب هي من البساطة بحيث لا تقتضي اعمال البصيرة وامعان النظر كما
هو هذا المبدأ اثنان واثنان اربعة فان ادراكها لا يهيج في القلب الا ما
قلّ من البهجة بل يبقى معه الفؤاد في حاله من البرودة فان تلك النسب
لا تكاد تفعل في العقل الا شيئاً من الايقاظ · وهذا الاثر اوقع في القلب
من الاثر الحاصل من تعلم مصادر الافعال الثلاثية لان تعلم المصادر احق
ان يكون فعل حافظة من ان يكون فعل ادراك وتعقل · واما اذا تعددت
نسب الموضوعات واشتد التباسها وزاد غموضها فتزداد بحسبه لذة التحصيل
وبهجة الحسن هذا اذا كان المتأمل ممن اوتي قوة فهمها بلا عناء ونصب
مديد · فالبرهان الذي يدلى به لإثبات مسئلة من مسائل علم المساحة اذا
كان مسوقاً على نمط موثق صحيح فيه من الصراحة والقوة ما يستدعي



الاقناع فيقال فيه انه برهان لطيف مليح وان طرفة من طُرف قوة
التصوير ونغمة من نغم فن الموسيقى المستملحة ووصف واقعة من وقائع
حرب مرتبة وان آلة من الالات الميكانيك الحديثة العجيبة لكل ذلك
مجلبة لبهجة الدارسين ومجدد ملذات لا تكاد تفنى عند الناشئين ·

واما الامي فانه يمرّ عليها نظر الاعراض وتبقى في نفسه منها برودة
حمقاً · وذلك لان الاول او الناشئ يفهم العمل الذي يتأمله والثاني لا
يفهم من اسراره شيئاً ·

«٢» فنستحصل من استقراء هذه الوقائع نتيجة ثانية هي هذه :
ان لذة الحسن والجمال مصدرها ادراك النسب المتحقق حصولها في عمل ما
ادراكاً توصل اليه بعمل الفكرة ·

فان قيل ما هي هذه النسب التي احدث ادراكها بهجة وهزّة
طرب فالجواب هي تلك النسب التي افادتنا معرفة كمال الموضوع فاننا
عند ادراكنا تلك النسب الكمالية حصلت لنا معرفة جمال الشيء المتحققة
فيه تلك النسب ·

ولكن لا بد ان يكون في المتأمل بعض استعدادات طبيعية وان
يكون قد تخرّج وتأدب ليحصل له الالمام بالشيء كيف ينبغي ان يكون
لكي يوصف بالكمال ·

فالبياني مثلاً يعرف قواعد الرواية وشروطها الضرورية فاذا شهد
رواية فاذاهو ينتصب حكماً يتفقدها بمحك النقد ليتبين قدر حسنها فتسمعه
تارة يقول هذه رواية لا يلتحم تنسيقها بل يتراخى مراراً او هذه محاورة

ليس فيها زلاقة وحدة او ان العقدة فيها خالية من التفنن او الاشتباك بحيث تبقى النفس معه في حيرة من الختام الى غير هذا مما يستدل منه ان البياني يحكم عَلَى تلك الرواية بمقتضى ما فيها من النسب التي تشف عن حسنها ويعرضها عَلَى قواعد الرواية وشروطها الجوهرية فيميز حينئذٍ بين محاسنها وشوائبها وينتخل سمينها من غثها · واما من كان خليّ القلب من معرفة فن الروايات فلا يرى فيها الا زخرف القشور وهو جاهل لقدرها لا يدرك محاسنها

«٣» وعليه فاننا نستخلص مما قدمناه قريباً نتيجة ثالثة وهي هذه : ان الادراك الذي هو مصدر لذة الحسن انما هو قائم بمعرفة فضل وقوة المركبات التي تفيد العمل كماله فذلك الادراك يتوقف اذاً عَلَى معارضة العمل بمثاله الذهني الذي ينبغي ان يتحقق تمثله فيه · فيستخلص من النتائج الثلاث المتقدمة نتيجة اخرى مقررة وهي ان الشعور بالحسن وان لم يكن تابعاً لهوى النفس فهو متوقف عَلَى شروط في النفس

وانما قلت «ان شعور الحسن لا يتبع هوى النفس» للاشارة الى ان كمال الموضوع هو في الموضوع لان ما ينبغي للموضوع ان يستجمعه من الشرائط ليكون له حظ من الجمال ونتم له به مسحة الحسن لا يتوقف عَلَى الذوق الفردي بل هو من المقتضيات المفروضة · الا اننا لا ننكر ان الشعور بالحسن يتوقف من جهة ما عَلَى احوال النفس واستعداداتها فان جمال العمل قوامه في مناسبته للمثال الذهني وكلٌّ من الناس يتصوّر مثالاً ذهنياً وهذا المثال حاضر لكل واحد من الناس وليس كل البشر



سواء في تصوره فان لكلٍّ من ارباب صناعة واحدة فكراً يستحسنه ومثالاً يتوخّى تصويره · ولربما كان لجميعهم مثال واحد ولكنهم يختلفون في وجه تصويره وتشخيصه ·

ولكن كل ذلك لا يمنع من ان تكون احكام الناس في ما يتعلق بالاعمال المنسوبة الى الحسن قابلةً للتصحيح بجري نقد التحقيق عَلَى ما لتصور الكمال الذاتي للعمل واخراجه الى الفعل من الصحة والصدق · وهنا دقيق فاعلمه ·

## المطلب الثالث
## في المركبات الموضوعية [1] للجمال

(٢٢٠) قال القديس اغوسطين في ف ٣٢ من كتابه في الدين الحق : اسأل رجلاً مهر في صناعة هل الاشياء جميلة لانها تطيب وتلذ له

(١) م : الموضوعية نسبة الى موضوع (الخاصة بالموضوع) تعريب قولهم Objectives نسبة الى Objet اونعت يدل عَلَى ما يتعلق به · ويقابله في اصطلاحهم لفظ Subjectif من Subjectum ومعناه هنا الفاعل ونعبر عن لفظ Subjectif بلفظ نفسي · وقد بحث الماتن في المطلب السابق عن الشعور بالحسن وعما يحدثه في للنفس من اللذة والنعمة وهذه هي جهة الحسن النفسية وفي هذا المطلب يبحث عن الحسن الموضوعي ما هي صفاته الوجودية فكأنه بسوقه كلامه عَلَى هذا السياق اراد تفنيد مذهب كرتيز وكنت وغيرهما وهو ان الجمال ليس شيئاً في ذاته بمعزل عن نسبته الى شعور المتأمل ومخيلته · وعندهم ان مراتب الجمال لا تتفاوت بحسب الموضوع اذ لا وجود له في الموضوع وانما تتفاوت تلك المراتب بحسب الاهواء والاذواق ولا مشاحة في الاذواق · ولكن قولهم هذا يجه الرأي

اوهل تطيب له لانها جميلة فهو يجيبك بلا ريب هي تطيب لي لانهـا جميلة . اه .

فما هي اسباب لذتنا بالشيء الحسن الجميل فاليك الجواب مفصلاً .

قد تبين لك من البحث التحليلي المتقدم ان القوى الدرّاكة هي مصدر اللذة بالحسن فان هذه القوى اذا انصرفت تعالج ادراك ما في عمل ما من الكمال بالقياس الى مثاله الذهني فانها ترشفنا زلال لذة الحسن سائغاً مريئاً . فتكون الصفات التي يتقوم بها حسن الموضوع هي نفس الصفات التي تدل عَلَى كماله بالقياس الى مثاله الذهني وتوقفنا عَلَى هـذا الكمال من اجلى وجهٍ واننا نبحث اولاً عن الحسن كيف يتجلى لنا (وهذا هو وجه المسئلة النفسي) لكي نتوصل بذلك الى معرفة وجههِ الموضوعي

---

العام وينبو عنه العقل السليم . كم من الاشياء يروع جمالها اناساً مختلفي الاهواء والاذواق وما معنى قولهم في شيء انه جميل وفي آخر انه قبيح بلا اختلاف بينهم في الحكم مع اختلاف في الذوق . ثم ان لفظ الجمال يدل عَلَى معنى مجرَّد كلي شامل ومن ينكر ان المعاني المجردة الكلية انما هي منتزعة من جزئيات فردية مشخصة فهي وان لم يكن لها وجود من حيث كليتها فهي في الافراد من حيث وجودها الاصلي الفردي . فاذاً ليس شيء جميلاً لانه يلذ لي بل انما هو يطيب لي ويعجبني لانـه جميل فالجمال حقيقة واقعية موضوعية . هذا فضلاً عن ان العرف العامَّ يدلُّ عَلَى ان من قال جميلٌ لا يعني بقولهِ هوى النفس وشعورها وانما يعني صفة قائمة في الموضوع الموصوف بالجميل وكم من شيء يصفه المرء بالجمال مع كونه مبايناً لهواه ومخالفاً لذوقه وكم من شيء يصفه الانسان بالحسن وهو لا ذوق له به ولا شوق فيه اليه ولا شهوة تأخذ من عطفه فيه فثبت اذاً ان الجمال صفة الموضوع وهي وجودية وواقعية فيه . اه .



اعني ما هي الصفات التي يتمثل لنا متجلياً بها فنقول .

«١» ان ادراك الحسن لا يتم لنا الا بممارسة قوانا الدرّاكة ممارسة جهيدة . والحال ان الذي يستلزم جهد ممارسة القوى الدرّاكة ويستكد قريحة ذكائها انما هو ما كان من الاشياء موصوفاً بالعظمة والقوة والحياة لان الاشياء الحقيرة الدنيئة الناقصة لا تستدعي اعجابنا . فاذاً لكي يكون شيء جميلاً ينبغي له ان يكون سالم الوجود صحيحه بان لا يكون ناقصاً او مجذوماً ابتر . فلا يقال مثلاً في الاعور او الاعمى او الاقطع انه جميل لفوات سلامة اعضائه كما لا يقال في الاحول او الاعرج الخامع او من خلّعهُ السن ونهك العمر قواه انه جميل وذلك لانه ينقصه قوة العمل . ولكن هذه الصفة (اي السلامة والصحة) بما انهـا سلبية لا تكفي لجعل الشيء جميلاً بل يلزم لجماله ان يتجلى فيه شيء من ملءْ الوجود او الكمال تجلياً ثبوتياً اعني ان تحقق فيه بالواقع العظمة والقوة والحياة لان الشيء اذا خلا من هذا التجلي او الظهور الثبوتي فلا يستميل اليـه انتباه قوانا العاقلة ولا يحملنا على معارضة حاله الحاضرة بما يليق به ويلائمه من الكمال ولكن لا يجب ان يذهب عن بالنا ان القوة المحرّكة الحاصلة للموضوع بنسبة ملءْ ما له من الوجود والتي تهيج فينا لذة حسنه يجب ان تكون مناسبة لطاقة قوانا الدرّاكة لان الشيء يجب ان يفعل فينا بقدرٍ وقياس فعلاً يتفاوت شدَّةً او ضعفاً بحسبها تضطلع به طاقة معرفتنا .

«٢» ان قوانا الدرّاكة لا تتصرف جاهدةً في عملها ولا تتحرك اليه الا اذا كانت المركبات العديدة والمختلفة التي تساعد في اظهار كمال

الشيء المصنوع منسوقة الترتيب ومربوطةً بعرى التوحد . فالنظام هو صفة الحسن علَى وجه الافضلية والتغلب . فنظام الحسن ( وهو نظام الانتساق ويسمى التوقيع والايقاع والنسبة ) هو عبارة عن كون الاشياء والافعال المتعددة المختلفة متوحدةً في كل واحدٍ بعينهِ اعني تجمعها وحدة كل واحدٍ . وانما المركّبان المقومان لمعنى النظام الحسني واللذان هما ضروريان لقيام الحسن والجمال هما الوحدة مع الاختلاف اي في الاختلاف وذلك لانه لا بد لدفع القوى العارفة الى دخولها في العمل دفعاً شديداً من كثرة العوامل او اختلافها هذا من الجهة الاولى وذلك لان الموضوع اذا لم يكن مركباً من متعدد بل كان واحداً وبسيطاً فانه لا يحرك في قوى الناظر او السامع المختلفة ثائر فورة وهزّة كافية لان اثارة حركة واحدة بعينها اذا تكررت تولد الضجر والملل فان تكرار الشيء الواحد المتماثل في حكم النغمة الواحدة المتماثلة . اذا كرر الخطيب كلامه الواحد مراراً ابرم السامع فتنفر منه اذنه . فلا بد اذاً من تعداد المركبات واختلافها . ولكننا نرى من الجهة الاخرى ان الكثرة او التعداد يبدد الانتباه ويشتت شمل قوى العقل . الا ترى ان النظر ينبو عن كومة اشياء متراكمة فوق بعضها بلا تلاحم ولا تناسب . وان العقل ينفر من تراكم براهين لا رابط بينها ولا نظام . اجل الوحدة في الكثرة والاختلاف هي التي تستجمع قوى المعرفة وتقنص عزائم الانتباه وتستميلها الى الموضوع المعروف وتنمي فيها لذة الحسن وتوفر لها اسباب بهجة الجمال فالاختلاف ( واعني به كثرة الاشياء والافعال المختلفة ) هو علة النظام



المادية والوحدة علته الصورية . ولكن ضم تلك المركبات المتعددة الى كل واحد بحكم الانتساق وتوحيدها لا يتم بقوة مبدأ يزعم البعض انه يتوصل اليه بالاستدلال من المتقدم . ذلك التوحيد في المختلفات لا بد له من مبدأ او قاعدة ينطبق عليها فما هو هذا المبدأ او تلك القاعدة . فالاختبار شاهد ان صاحب الصناعة قبل ان يشرع بعمله يتصوّر في ذهنه كمالاً هو العلة المثالية ثم يحاول جاهداً في تشخيص ذلك الكمال في عمله وهذا الكمال هو المبدأ الذي تنضم وتتوحد بموجبه تلك الاشياء الكثيرة المختلفة في كلٍ يطلق عليه اسم الواحد . وانما هذا المثال هو المرشد الذي يهدي الصانع الى حسن العمل والركن الذي يستند اليه المتأمل في حكمه علَى ملاحة العمل ومنزلته من الجمال وعليه فان النظام الذي يقال فيه انه سمة الحسن من وجه الافضلية والتغلب ليس بالنظام ايا كان وانما هو النظام المطلوب اي الذي يتوخاه الصانع و يحكم بموجبه المتأمل وقد عبر عنه القديس توما بقوله : انه التناسب الذي ينبغي .

«٣» بقدر ما يسطع بهاء ذلك النظام ويحصحص حق الوحدة في اجزاء العمل المصنوع المختلفة بقدر ذلك تسهل معرفة كماله فبقدر ذلك تزداد لذّة الحسن المتولدة عنه نماء وشدةً . وكذا تكون وحدة تلك المركبات وإحكام ترتيبها وانتساقها في عمل مصنوع واحد هي السبب الاصليّ لتجلي كمال ذلك الصنيع ولتألق رونقه بلمعان شديدٍ باهر . ومن ثم نستنتج من الصفتين المتقدمتين صفة ثالثة لازمة للحسن عنهما واعني بها البهاء والجلاء .

وانّنا نلخص ما تقدم فنقول مع القديس توما :

ان الجمال يستلزم استجماع ثلاثة شروط ٠

«١» سلامة الوجود وتمامه اي الكمال ٠

«٢» النظام المطلوب او التناسب وموافقة الاجزاء بحسن الانتساق

«٣» البهاء اي الجلاء [1] ٠ واما ما هو تعريف الجمال فالجواب عليه في المطلب التالي فتدبر معانيه يفدك ٠

(١) م : ينفهم مما قيل في المتن ان الجمال له ركنان ركن من جهة الموضوع وهو قائم بتمام وجوده وكماله ثم بنظامه المطلوب ثم ببهارته او جلائه ٠ وركن من جهة الفاعل وهو استعداد في نفسه يمكنه من ادراك تلك الصفات ثم من الشعور باللذة ٠ اما كمال الوجود فلان كلّ موجود مستتم لكمال وجوده فهو رائع بجماله كما يشهد بهِ الاختبار وكل ما يفوته الحق والخير يفوته الوجود اذ ليس من موجود الا وهو حق وخير فما فاته الحق فهو كذب وقبيح وما فاته الخير طبيعياً كان او ادبياً فقد فاتـه وجود طبيعي او وجود ادبي وكان لذلك شرّاً طبيعياً او ادبياً وبالنتيجة كان قبيحاً لا جميلاً ومن ثم يتحصل ان الجمال منه معنوي ومنه حسي والمعنوي اما عقلي او ادبي كما سوف ترى في الحواشي اما ركن الجمال في النفس فان تدركه وتنعم بهِ ملتذة والقيد الاخير للتفرقة بين الجمال و (بين) الحق والخير لان الحق ما يرتاح في ادراكه العقل والخير ما تنبسط القوة الشهوية بالحصول عليه فتلتذ به ٠ واما الجمال فما كانت رؤيته تحدث في النفس لذة وهزة ٠ فالخير لا يحدث لذة الا بتملكه وحيازته والجمال يحدثها بمجرد رؤيته ٠ ونريد بالرؤية لا رؤية النظر بـل رؤية القلب ولذلك يوصف من المحسوسات بالجمال ما كان من المرئيات والمسموعات على ان النظر والسمع احق من غيرهما من المشاعر بوصف المعرفة ٠ الا ترى انه يقال هذا المنظر جميل هـذا الصوت رائع جميل ولا يقال هذه الرائحة جميلة وهذا الطعم جميل بل يقال رائحة عطرة طيبة او خبيثة وطعم شهيّ او كريه ٠



## في تعريف الحسن والجمال

(٢٢١) «١» يعرّف الحسن بانه الهيئة الحاصلة في عمل من احكام تناسب اجزائه المختلفة ووسائط فعلها بحيث يشفُّ عن مثال ذهني يُنسب هو اليه و يحدث في نفس المتأمل هزّة اعجاب بذلك المثال [1] ٠

(١) شرح التعريف ٠ قال «الجمال هيئة» وهي خاصة بعمل مصنوع و كل عمل مصنوع بفهم ومعرفة له علة مثالية اذ لابد من تصوُّر يتعقل العمل بموجبه ليجسم في الخارج على نموذجه ومنواله ٠

ولكن هذا المثال الذهني او العلة المثالية للعمل الخارج هي مرتسمة

(١) م : هذا تعريف تأليفي اي من متقدم وهو تعريف بالخواص يصدق على الجمال لا على غيره كالموجود والحق والخير ولكنه يشملها كما يظهر لليب ٠ وقد عرّفه القوم تعاريف كثيرة ولكن تعريف المتن هو ادقها واصحها ٠ واخص ما اشتهر بين تعاريف الفلاسفة هو ان الجمال عبارة عن الوحدة في الاختلاف وهو وان كان اقربها الى السداد (لانه يشتمل على مقومات النظام الذي هو الركن الاسلمي للجمال) فينقصه ان النظام لا يكون جميلاً الا اذا كان جهوراً متجلياً برونق وقدر ٠ ثم ان النظام وان تجلى فالسبب في احداثه الاعجاب واللذة هو ان النظام يدلنا بجلائه على مثال ذهني كالي مصوَّر فيه ٠ وهذان المعنيان الاخيران فائتان في التعريف المتقدم ٠

وكذا قل بنقص هذين التعريفين واولهما ان الجمال عبارة عن بهاء النظام والثاني ان النظام عبارة عن بهاء الحق ٠ لان الحق اذا تجلّى بهيّاً فهو جميل ولكن ليس الحق وحده بهيّاً اذا تجلى بل الخير ايضاً اذا تجلى فالتذّ العقل بادراكه يكون جميلاً ٠

بشبح اعني انها بادية بهيئة الشبح . ومن ثم كانت المخيّلة هي القوة التي
تكفل مباشرةً وبلا واسطة تدبير العمل الخارج .

ونريد بالمثال الذهني تصوُّر الموضوع تصوُّراً يستحضره عَلَى غاية
الكمال الممكن له في جنسه . ولما كان الكمال الممكن للشيء لا يقف عند
حاجز معين ولا يحصره حد نهاية وانما هو قابل للزيادة بلا نهاية كان
انه لا يمكن تحققه في الخارج عَلَى ما هو عليه في الذهن وكان ان تشخيصه
او تحقيقه في الخارج وان كان يقرب منه بلا نهاية فلا يساويه مساواة
تامة .

(٢) ان العمل المصنوع عَلَى وفق ما هو متصوَّر في الذهن هو
عنوان ذلك التصور وعبارته الناطقة عنه والوسائط التي يتوسل بها توصلاً
الى تجسيم المثال في العمل الخارج هي مواد العمل كالصور والهيئة والالوان
والاصوات والتقاطيع . ثم وضع هذه كلها بحسب نسبة بعضها مع بعض
ثم قوة فعلها وتأثيرها . وقد حصر القديس توما هذه الوسائط في ما سماه
شرائط الجمال وهي سلامة الوجود وصحته . ثم النسبة المطلوبة . ثم البهاء
او الجلاء وانا قد دللنا عَلَى هذه الشرائط في تعريفنا المتقدم اذ قلنا
« احكام تناسب الاجزاء المختلفة ووسائط فعلها » .

فتكون علة الجمال الصورية العارضة من داخل هي تناسب اجزاء
العمل وتناسب قوى فعله وتأثيره . واما علته الصورية الخارجة فهي
المثال الذهني . واما عنوان التصور او العبارة الناطقة عنه فهو قائم بالتشابه
بين الشيئين اى بمشابهة صورة العمل الباطنة لصورته الخارجة التي هي



المثال .

والغرض القريب الذي تقصده الصناعة في عملها انما هو تحقيق
نسبة تلك المشابهة ويصفون هذا الغرض بانه باطن لان مرمى هذا الغرض
للصناعة ان تطبع في العمل سيماء الحسن وتكسوه حلة من الجمال .

واما غاية الصناعة البعيدة والاخيرة فانما هي تصوير المثال الذهني الكمالي
في الخارج تصويراً تدريجياً ينمو معه فهم المتأمل ويزداد اعجابه به بقدر ازدياد
قرب شبهه بمثاله . وقلت ان هذا هو غرض الصناعة البعيد وغايتها
الاخيرة لان التصور والعمل الذي يمثله ويشخصه ليسا الا واسطتين
عاجزتين بذاتهما عن تصوير كل كمال المثال الذهني المجرَّد . وعليه كان
العمل يتفاوت جمالاً بتفاوت قرب مشابهته لمثاله الكمالي اعني انه بقدر ما
يلمع بهاء الكمال المثالي من خلال العمل المصنوع بقدر ذلك ينتشر عليه من
اشعته مسحة الجمال وبهاء الحسن وبقدر ذلك ينكشف للمتأمل فهمه
وتأخذ من نفسه هزة الاعجاب به . عَلَى ان من شاء التعبير عن تصوره
فانما يوجه تعبيره الى من يشاء ويقدر ان يفهّمه . وعليه فكانت عاطفة
الاعجاب المعدّ الجمال من طبعه لاحداثها لا تحصل الا لمن كان له قوة
ادراك العمل وتصوره ومثاله الذهني

«٣» يتحصل مما تقدم ان علم الحسن والجمال اذا تتبعنا فيه طريق
الاستدلال او التأليف نراه يجوز ثلاث مراحل بان يتصور عمل مصنوع
( اي شأنه ان يصنع ) عَلَى نحو ما ينبغي له ان يكون عليه من مطابقته
للتصور او قرب شبهه بمثاله الذهني وهذه هي المرحلة الاولى .

«٢» بان يكون تنسيق اجزاء العمل واتصاله صالحاً لانجازه بما يتقاضاه من الكمال بحيث يكون مطابقاً للتصور بحسب ما يرشد اليه المثال الذهني .

«٣» اذا تم العمل على النظام الذي ينبغي له ليكون مطابقاً للتصور فانه ( اي العمل ) يؤثر اثره في نفس الفاعل ويستوقف نظر تأمله فيه وفي تصوره فيحصل في نفس المتأمل حينئذٍ ( اي في قواه الحسية ) هزة طربٍ ودبيب لذة . وان هذه اللذة تزكي رغبته في زيادة التأمل وتقصي النظر في العمل حتى اذا احاط علماً باسراره عادت معرفته له في دورها تنمي فيه عاطفة الجمال ولذة الحسن . وكذا يتراوح التأمل واللذة فعلهما في النفس ويحصل في النفس حالة هي اشبه بحالة تنازع بين امرين وهذه الحالة هي التي يعبرون عنها بلفظ الاعجاب .

وان النفس كلما استسلمت لجاذب الجمال اخذت بهجته قيادها وسلبت لبها اليه وفتنتها حتى تغدو في حال سلوٍ عن نفسها لا تشعر بفعلها كأنها نسيته .

«٤» قالوا نقلاً عن القديس توما ان الجمال بوجه العموم انما هو قائم بتجلي الصورة في الاجزاء المناسبة للمادة وفي القوى والاعمال المختلفة . اه . والصورة لها دلالتان قريبة وبعيدة فالصورة بدلالتها القريبة هي عبارة عن ترتب الاجزاء الظاهر وترتب الاوضاع وهي الشكل او الصورة الخارجة العارضة . واما الصورة بدلالتها الاصلية فهي الصورة النوعية او الصورة الجوهرية . وكما ان الصورة الاولى هي عبارة عن



الثانية كذلك هذه الثانية الجوهرية هي عبارة عن كمال مثاليّ يتصوره عقل الله .

فيكون العمل متفاوتاً في الجمال بحسب تفاوت مطابقته لصورته المثالية تلك وبحسب تفاوت ظهور تلك المطابقة فيه . فتأمل

( عن المطوّل باختصار )

## المطلب الخامس
## في مراتب الجمال[1] وطبقاته

(٢٢٢) قد مرَّ بك ان الجمال يتفاوت بتفاوت درجة الكمال الذي يدل عليه ويتجلى ظاهراً فيه . فالطفل اذا كان سليم الاعضاء صحيح الجسم كامله يقال فيه انه كيس لطيف واما الرجل الكامل فيقال فيه انه جميل باهر الحسن .

وان افراد نوعٍ واحد تتفاوت حسناً وجمالاً ففرس الرهان اجمل من كديش القطارات . ومثل هذا التفاوت حاصل بين الانواع فالطاوس

---

(١) م : مراتب الجمال ثلاث نعبر عنها بالفاظ الكياسة والحسن والحسّان . وذلك لان الجمال يبدو في ثلاثة اطوار لانه :

«١» اما انه يظهر بدرجة سامية رفيعة بحيث يهيج في النفس دهشة و يفخم في عين البصيرة ويذهب بالعقل الاعجاب به كما هو الله سبحانه والنزهاء في الذكاء وشهامة الشهداء ومشهد الافلاك وهذا ما نسميه الحسّان ويتكلم عنه المتن في المطلب التالي .

«٢» واما ان يبدو الجمال في حلة معتادة فلا يبهر بهاؤه العقل ولا يفوق

اجمل من القرد ثم الانسان اجمل من سائر المخلوقات فما هي القاعدة التي نحكم بموجبها عَلَى مراتب الجمال • والجواب ان الضابط في ذلك ان الشيء هو قليل الجمال او كثيره بحسبما يظهر من كماله الطبيعي •

فربَّ شيءٍ برَّز في صفة من الصفات وفضل فيها حتى لا يُبارى كذا فرس الرهان يفضل في السباق وحصان الجرّ يفضل بالقوة •

وتارة نرى شيئاً متحلياً بمجموع الصفات ناشراً كنوز كمال طبعهِ مثل شاب صحيح البدن لطيف الحواس شديد القوة متوقد الذهن كريم الخلق ممدوح الاخلاق •

وانما كثيراً ما يختلف الناس في مادة الحسن وتتضارب آراؤهم في تقديره • وانما ذلك الاختلاف لانهم لا يجمعون في تقديره عَلَى قياس واحد ووجهٍ واحدٍ • ( عن المطول )

---

طاقته كما هي الفضيلة وجمال الوجه الخ • وهذا هو الحسن او الجمال البسيط الوسط

«٣» واما ان يظهر الجمال في الاشياء الصغيرة الظريفة التي عليها مسحة الملاحة والكياسة فيقال في الشيء انه ظريف كيّس اذا كان مع سلامة اجزائه وحسن ترتيبها وكمال ذاته لم يبلغ بعد غاية ما هو معدّ له من الكمال كما هو الطفل اللطيف •

وان بين هذه المراتب فرق تفاوت لا اختلاف نوع • وهذا الفرق مبناه عَلَى نفس الموضوع ثم عَلَى اثر الموضوع فينا • اما الموضوع فلأن الكمال الذاتي الذي يمثله في نفسه من كمالات الله يظهر فيه بدرجة سامية او واسطة او دنيا واما اثره فينا فلأن الحسّان يبهر العقل ويفتنه والحسن يعجبه والظرف والكياسة تروق له ( فرج )



## المطلب السادس
## في فائق الجمال [1] او الحسّان

(٢٢٣) الجمال يروع متأمله لانه يفهمه فيُعجب به واما الحسّان فيتجاوز قدر الحسن فيه حتى يفخم في عيني المتأمل ويسحر نفسه ويروع به فؤاده فتأخذه منه دهشة وبهتة اعجاب عظيم تبهظه فخامته • اننا نذوق لذة الجمال في شيء اذا ادركنا انه مصنوع عَلَى وفق مثاله الكمالي الذي يمكننا ان نقابله به • واما اذا كان ذلك الموضوع من بداعة الحسن بحيث يمتنع علينا تعريفه وقياسه عَلَى مثال اعلى لتجاوزه كل قياس وقدر ولأزليته وتنزُّهه عن كل حد ونهاية فانه يقال فيه حينئذٍ انه يفوق طور مداركنا ويبلغ حد اعجازنا ويتسامى مترفعاً عن كل مقابلة وقياس فيقف عقلنا مبهوتاً مقراً بعجزه مدهوشاً تتغلب عليه عظمة الجمال •

الا ترى انك اذا نظرت الى سعة البحر المحيط الذي لا يضبطه قياس ولا يحصره مدى او اذا ترفعت بنظرك الى قمم جبال حملايا الشاهقة التي تناطح السحاب او سرّحت الطرف في القبة الزرقاء وتبحرت في تلك العوالم العديدة التي تتدحرج بهدوء ومهابة في الافلاك الجوية فانك

---

(١) م : فائق الجمال هو ما يسمونه عندهم sublime من super-limen ومعناه فوق كل حدٍّ حاجز او وراء كل حاجز بحدّه • وقد عبرنا عنه بلفظ الحسّان ومعنى الحسّان باللغة الحسن او احسن من الحسن نقصد بـه المبالغة • ولعلي اصبت الغرض بهذه التسمية •

تدهش منذهلاً متحيراً لا تجد لاعجابك وصفاً ولا لانذهالك عبارة وافية . فتلك مشاهد توصف بانها فائقة الحسن رائعة الجمال باهرة الملاحة [(١)]

## البحث الرابع

## في الصناعة [(٢)]

### مقدمة

(٢٢٤) ذكر الصناعة بعد البحث عن الجمال ووجه المناسبة بينهما ان الصناعة عنوان الجمال وعبارته اعني تشخيصه في الخارج كما ان اللسان

(١) م : ان القوى التي تنعم بها بلذة الجمال هي اربع ويسمونها القوى الحسنية وهي السمع والبصر من المشاعر والخيال من الحس الباطن ثم العقل . اما السمع والبصر فقد مرّ بك شرحهما . واما الخيال او المخيلة فلاننا نتشبه بها صور الاشياء المحسوسة . والخيال خزانة الحس المشترك . وعليه فمن ذكت فيه قوة الخيال زادت مهارته في الصنائع . واما العقل فلأنه يستقلّ بادراك الجمال المثالي غير المحسوس . ثم لانه يدرب الخيال فيقيه من مزالق الشبهات وظلمات الاوهام . وهذه القوى الاربع يتقوّم منها قوة يسمونها عاطفة الحسن او ذوق الفنون والصنائع ( فرج )

(٢) مم : ان الماتن لم يعاق في مختصره بحثاً مخصوصاً للصناعة ثقة منه بان الطالب لا يكتفي بمزاولة مختصره بل يتوفر عَلَى دراسة المطوّل حيث اشبع الكلام في هذا الباب . ولما كانت الصناعة التي نتكلم عنها هي قسماً مهماً من الحكمة العملية وكان مطول الكردينال العلاّمة لم تشرق بعد شمسه في عالمنا العربي علقت بحثاً للصناعة نقلت اكثره عن المطول مع بعض ايضاحات وزيادات عن العلاّمة فرج الافرنسي ضنّاً بفوائد هذا الفن ان تفوت طلاب ابناء اللغة الشريفة واستدراكاً لتقصير لا بعيب المختصر لوجود المطوّل .



عبارة التصورات وتجسيم المعاني في لباس محسوس . فيدور كلام البحث عَلَى تعريف الصناعة وتقسيمها وموضوعها وقواعدها واخيراً عَلَى النسبة بين الصناعة والادب فنقول

## المطلب الاول

## في تعريف الصناعة [(١)]

(٢٢٥) «١» الصناعة بوجه العموم هي علم بقواعد يسدد بها عمل مقصود . وهي بهذا المعنى تجيء مقابلة للعلم وللطبيعة . اما مقابلتها للعلم فلأن هذا نظري غايته المعرفة فيما ان الصناعة العلم فيها من اجل العمل . واما مقابلتها للطبيعة فلأن الصناعة تستفاد بالتعلم والطبيعي مستفاد من تلقاء الطبيعة . ولا يمنع كون القواعد المقرّرة للصناعة مستمدة ابتداء من تتبع الطبيعة .

«٢» الصناعة بمعناها الخصوصي هي عبارة عن مجموع قوانين يتمشى عليها الصانع في مزاولة عمل ما يدوي او استعمال آلات ميكانيكية فالاولى كالخياطة مثلاً هي التي نسميها بلغتنا العربية حرفة والثانية يطلقون

(١) مم : الصناعة في اللغة حرفة الصانع وفي عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل وعند الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية العمل . او العلم الذي فيه العلم من اجل العمل . وقيل هي العلم الحاصل من التمرّن عَلَى العمل او هي ملكة يقتدر بها عَلَى استعمال موضوعات لنحو غرض من الاغراض صادراً عن البصيرة بحسب الامكان . وقيل الصناعة بفتح الصاد تستعمل في المحسوسات وبكسر الصاد تستعمل في المعاني .

عليها اسم فنّ الحيل وربما شمل هذا اللفظ معنى الحرفة ايضاً • والغرض المقصود من الصناعة او الحرفة بمعناها المتقدّم انما هو غنم النفع •

«٣» الصناعة بمعناها الاخص هي العلم بكيفية تحقيق الجمال والحسن • هي الواسطة التي بها يُجسّم في الخارج المثال الكمالي الحاصل في الذهن • كل صناعة تكون المعرفة فيها من اجل العمل وبهذا تفترق عن العلم الذي هو نظري• فيدخل اذاً تحت مفهوم الصناعة الحرفة وفنّ الحيل وغيرهما مما سوف ترى في تقسيم الصناعة • الا ان هذه اي الحرف وفنون الحيل وباقي انواع الفنون يقصد بها النفع كما رأيت واما الصناعة التي نحن في صددها هاهنا فالغرض المقصود بها هو التعبير عن الجمال والحسن بمعزل عن النفع • ولما كان قصد الجمال لا ينفي قصد النفع بل قد يزاوجه كان ان الصناعة التي يراد بها الجمال لا تضادّ باقي الفنون ولكن الفرق بينهما من وجه ان هذه الصناعة اول ما يقصد بها انما هو الجمال وتلك اول ما يقصد بها انما هو النفع • قاله مرسيه • ونطلق عليها اسم الصناعة الناضرة [1] • قال فرج وتختلف الصناعة عن الفنون اختلافاً نوعياً لان موضوع الصناعة الصوري هو الجمال المطلوب افراغه في قالب محسوس واما الفنون الباقية فلا ينصب القصد منها على الجمال • فالطب مثلاً والفقه والمنطق والسياسة وعلم اللغة كل هذه ليست من نواضر

(١) مم : الناضرة مؤنث ناضر من نضر نعم وحسن ولطف • وقد وصفنا بها الصناعة المقصود بها الجمال لتفرقتها عن غيرها من الفنون اذ لم نَرَ في اللغة لفظة وضعت لهذا المعنى •



الصناعة وان كانت من الفنون •

«٤» غاية الصناعة الناضرة القريبة هي تجسيم الجمال وبهذه تفترق ايضاً عن العلم النظري والعلم الخلقي اي علم الاخلاق لان موضوع الاول الحق وموضوع الثاني الخير وتفترق عن باقي الفنون التي ينبغي لها ان تدل على هذا او ذاك من الحق والخير •

واما غاية الصناعة الناضرة البعيدة فهي الحمل على عمل الصلاح والفضيلة وسوف يتضح لك ذلك قريباً •

## المطلب الثاني
## في تقسيم الصناعة

(٢٢٦) قد مرّ بك في المطلب الاول ان لفظ الصناعة باطلاقه يدل على ما كان العلم فيه من اجل العمل ولهذا كان هاهنا لفظ الصناعة شاملاً لما يعرف بعلم الحيل وعمل الحيل المتحركة Arts mécaniques والفنون Arts libéraux ونواضر الصنائع Beaux-arts وروائع الصنائع Arts d'agrément الخ• ولكن الغرض هاهنا هو تقسيم الصناعة الناضره التي يقصد بها العمل •

قال فرج لما كانت المشاعر التي يدرك بها الجمال هي النظر والسمع ولهذا يسمونهما مشاعر الجمال كان ان الصناعة تقسم الى صناعة النظر والى صناعة السمع والى صناعة النظر والسمع معاً • وذلك لان الصناعة تختلف باختلاف صور الجمال المحسوسة• وصور الجمال المحسوسة هي الصوت

للسمع والالوان للنظر ومنها ما يتعلق بكليهما ٠

«١» فصناعة السمع واحدة وهي علم الموسيقى او فن الالحان ٠

«٢» صنائع النظر هي فنّ التصوير وفن النحت وعلم الهندسة وعلم البناء وعلم تقطيع البساتين

«٣» اما الصنائع المشتركة بين السمع والنظر فقال بعضهم هي فن الشعر وفن الروايات ٠ اما الاول فلأنه كلام معقول مسموع او مخطوط منظور واما الثاني اي فن الروايات فلانه يمزج النغم والاتفاق والايقاع بالحركات اي يمزج الايماء بالالقاء والالحان ٠

## المطلب الثالث

## في موضوع الصناعة

(٣٢٧) ان الصانع في الصناعة الناظرة يتوخّى موضوعين تصور مثال مجرّد يكون نموذجاً كاملاً لعمل تام ثم افراغ ذلك المثال الذهني في قالب محسوس اعني تجسيم المثال في الخارج على وجهٍ يتجلى بـه للتأمل انجلاءً حياً يؤثر فيه الاعجاب بالمثال المتشخص ٠ امـا المثال فحكمه حكم موضوع كل معرفةٍ اعني يجب ان يكون مستفاداً من مراقبة الطبيعة وملاحظتها وعليه فكل ما كان مخالفاً للطبيعة فهو شنيع قبيح ٠

«١» فلا ينتج من ذلك ان الصانع يتعين عليه ان يقتدى بالطبيعة ويتسنن بها في عمله حاصراً وكده في التقرّب من نقلها الى عمله بقدر الامكان والا لم يعد محل للصناعة بل اصبحت لغواً لا طائل فيها اذ تصبح



الصناعة مجرد نسخ ونقل عن معارضة وحينئذٍ فتقيّد بداءة الفكر وتحبس بوادر الذكاء في قفص النقل وتوقف همم التنافس والتفاضل بين ارباب الصناعة وتسلب الصناعة حقها من قبول التكامل بحيث لا يتسنى لها فيما بعد ان ترفع العقول بروائع مظاهرها وبدائع مجاليها الى التأمل في الجمال الغير المتناهي ٠ كلاّ ثم كلاّ ليس تعين علَى صاحب الصناعة الناظرة ان يقف عند المعارضة بمثل الطبيعة الفردية حابساً قوة ذهنه وخياله عند نقلها كما هو مذهب القائلين بان الصناعة الناظرة قائمة بمجرد الاقتداء والتقليد ٠ فمن تراه يقول مثلاً ان فن الموسيقى منحصر بنقل ضجيج الماء او اصوات الطبيعة والا كان فن الموسيقي صدى ناقلاً للصوت ليس للموسيقي الماهر فضل شخصيٌّ غير فضل النقل ولا يعود بينه وبين آلة تنقل الصوت فرقٌ ٠ كلاّ فان مهارة الصانع قائمة بان يزفّ الى الغير بعمله لا ما تفعله الطبيعة من الاثر بوجه العموم فقط بل ما اثرت فيه بوجه الخصوص مع كيفية شعوره بذلك التأثير ٠ فيكون عمله لساناً ناطقاً بما في الطبيعة وبما في نفسه ومبلغاً اميناً يوصل الى الغير ذلك التأثير ٠ ثم ليس فرد من افراد الطبيعة يستقل بنفسه في تمثيل كماله النوعي تمثيلاً مساوياً بل ليست كل الافراد يساوي مجموعها ذلك الكمال فينتج ان تصوير فرد من افراد الطبيعة بل تصوير مـا فيها بجملتها وتمثيلها بعمل صناعي كل ذلك لا يكون عبارة وافية عن المثال الذهني ولهذا كانت الصناعة ابداً دائماً قابلة للكمال ٠ ثم لو ان طبيعة الاشياء بسيطة وان كمالها المثالي منحصر في صفة او اكثر مشتركة بين جميع الافراد لا تفتأ الاعمال الصناعية المصورة لها مشوبة

بنقص عام شامل لجميعها ·

ولكن طبيعة الشيء الواحد مركبة فتكون محطاً لاعتبارات متعددة · فهذا يرى فيها وجهاً وذاك آخر وكل يعنى بتصوير ما راق له ووراءه واخذ من نفسه هزة حسنة ·

ثم ان هذا الاختبار شاهد بان الصانع وان بلغ اوج المهارة في فنه وبذل في تكميل عمله جهد المستطاع ثم عاود نظر التأمل فيه فاجال يد الاصلاح ثم تأمل فنقح فانه لا ترتضي نفسه بذلك العمل بعد تكرار التأمل ومعاودة الاصلاح اذ يبقى عمله ناقصاً في عينه قاصراً عن مضاهاة ما في ذهنه غير واف بما في متصرفته المتخيلة من الجمال

«٢» ان كانت الصناعة ليست مجرد معارضة بمثل الطبيعة ونقل لما فيها وهو المذهب الاول فليست ايضاً مجرد تعبير عما في الذهن من مثال الكمال وهذا المذهب الثاني ونسميه مذهب المثالية ويقول اصحابه ان الطبيعة قابلة للكمال والتحسين · على ان كل فرد من افراد الطبيعة له مثال جمال هو غاية في الكمال وليس هذا المثال الجمالي المتناهي في الكمال متحققاً في الطبيعة ولن يتحقق اذ ليس كل موجود جميلاً وعليه قالوا ليست الصناعة هي الاقتداء بالطبيعة والتسنن بها تأسياً وانما الصناعة هي التعبير عن المثال الذهني وتعقبه والمعارضة بمثله في العمل · وكلا المذهبين على طرفي نقيض والمذهب الصحيح هو الواسط بينهما ·

قد ابنا سقوط المذهب الاول من وجه انه يعري الفكر من سانحات البدائه ويجعله قيد النسخ وهو لا يطيق ربقة التقيد وينصب حاجزاً لكمال



الصناعة وهي تجاوزه كذلك نبين سقوط المبدأ الثاني من وجه انه يطلق العنان للمخيلة فتضرب في بيادي الاوهام وتشرد عن حدود الطبيعة فيفوتها الحق الذي هو في الطبيعة ويحكم في الصنائع برأي اوهامه بلا قاعدة ولا قياس ويجعل المثال الذهني ممتنع التناول لنقص ادلة طبيعية ترشد اليه فيصبح ذلك المثال ضالة الانسان غير المنشودة ومطلوباً لا يهتدى اليه ·

«٣» المذهب الصحيح هو الواسط بين المذهبين الجامع لهما ويتعين بموجبه على الصانع ان يتبع المذهب الاول بان يتقفى الطبيعة ويسترشدها صيانة للحق ومحافظة على الصدق في التصور والعمل · وان يتبع المذهب الثاني اعلاء لشأن المثال الذهني ورفعاً لقدره · المذهب الثاني يفسح للذهن مجال البداهة والابداع ويعير المخيلة اجنحة تحلق بها في جو الخيالات السحيق فيما ان المذهب الاول يكفل عقل حرية الخيال بلجام قوانين رشيدة ويكفي يد الصانع شر الشطط في العمل ويؤتي العمل نفسه ما يلائمه من الصفات ·

## المطلب الرابع
## في قواعد الصناعة وشرائط العمل الصناعي

(٢٢٨) من القواعد ما يتعلق بالصانع ومنها ما يتعلق بالعمل الصناعي ·

«١» اما من جهة الصانع فالصفات المطلوبة فيه هي قوة الابتداء

النفس وأثر في الفؤاد تاركاً ما ليس منها نافعاً للغرض ·

(٣) عمل الصانع هذا (اي تحلية المثال الذهني بصور خارجة وافراغه في ذلك القالب المحسوس) هو ما يسمونه الانجاز وان الانجاز يقارن الابتداء او الايجاد ويصاحبه لان الصانع عندما يتصور المثال يفكر في وسائط انجازه ووسائط اخراجه الى الفعل على ما يتصوره وتراه يصرف مخيلته الى تشبيح الصور الملائمة للعمل · وكما ان الابتداء ثمرة الذكاء والذوق كذلك الانجاز ثمرة الفطنة ورائد الدربة في العمل · ولا يخفى ان شرط الانجاز الصدق والامانة والا فاته الحق ثم شدة التعبير والا فاته قوة التأثير واثارة العواطف ·

«٢» اما شرائط العمل فهي الصفات التي ينبغي ان تكون مستجمعة في العمل الصناعي والتي بدونها لا يكون العمل الصناعي موصوفاً بالجمال قال الكردينال مرسيه في مطوله :

لما كانت الصناعة هي واسطة التعبير عن الجمال واثارة عاطفة الاعجاب كانت صفات العمل الصناعي هي نفس صفات الجمال اعني ينبغي ان يستجمع العمل سلامة الوجود من النقص ثم النسبة المطلوبة فيه ثم الجلاء والرونق والقياس · وهذه الصفات مرجعها حسن التوافق والتناسب من الباطن ومن الخارج · اما حسن التناسب الباطن فهو الخاص بالعمل من حيث هو في ذاته ويسمونه التناسب المطلق واما التوافق الخارج فيسمونه التوافق الاضافي لانه ينظر فيه بالقياس الى الناظر والمتأمل وذلك لان الصانع يقصد اظهار عاطفة نفسه بتلك الدلالة



المحسوسة توسلاً بها الى اشراك الغير في تلك العاطفة

فيشترط لجمال العمل الصناعي :

(١) الطبيعة اي كون العمل مطابقاً للطبيعة من الوجه الذي لحظه الصانع من دون ادنى مخالفة لما في الطبيعة من ذلك الوجه وهو ما يعرف بامانة التشخيص · وانما تشترط الامانة لان الصانع لا يقصد بعمله غرضاً آخر غير تفهيمنا الطبيعة وتحريك عاطفة اعجابنا بها ·

(٢) ينبغي للعمل ان يكون منسوقاً على النظام المطلوب اعني ان يكون فيه النسبة والوحدة لان العمل الصناعي يجب ان تظهر عليه مسحة وحدة المثال الذهني الذي حصر فيه الصانع موضوع تأمله · وتحقق هذه الوحدة بترتيب وانتساق جميع الاجزاء بحسب قدرها واهميتها ·

(٣) ينبغي للعمل ان يبدو في مجلى الظهور والجلاء والقياس في التعبير · لان الصانع ينبغي له ان يعبر عن رونق الوحدة في العمل الذي تصوره بما يراه من الصور المحسوسة اشد وقعاً واقوى تأثيراً · فغرض الصانع ان يستلفت رغبة المتأمل وهمه · ووحدة التعبير عن العمل المصنوع يناسبها وحدة التأثير في المتأمل لانها تدل على وحدة الشعور في الصانع ·

ويكون التعبير جالباً لرغبة المتأمل ومستلفتاً همه اذا فهم به المتأمل حسن انتظام العمل ووحدته · ويقاس حسن التعبير وشدته بقدر طاقة فهم المتأمل كما يدل على حدة ذكاء الصانع ·

(٤) لما كان التعبير في العمل الصناعي صفة اضافية مقصوداً بها ارضاء الناظر والمتأمل واثارة اعجابه تعين على الصانع ان يتحاشى في عمله

او ايجاد التصور المثالي وقوة التعبير ثم قوة انجاز العمل في الفعل ·

وانما تطلب فيه هذه الصفات لان جمال العمل الصناعي يتفاوت بحسب قدر المثال الذهني الذي يتصوره وبقياس سموّه ثم بتفاوت درجة مشابهة العمل المصنوع لمثاله المتصور · فيكون المثال الذهني قياس الجمال في العمل يتمشى عليه الصانع قبل العمل وعنده ويقيس عليه المتأمل العمل المصنوع · وعليه كانت الصفات المطلوبة في الصانع هي الابتداء اي ايجاد التصور ثم التعبير عن التصور عند مزاولة العمل ثم انجاز ذلك العمل ·

(١) اما قوة الابتداء فتقتضي في الصانع مخيلة متصرفة متيقظة مليئة المذاخر من الصور مع توقد الذهن وسرعة الادراك · لان المثال يحصل للصانع من تتبع الطبيعة وملاحظتها وادراك ما بين مركباتها من التناسب والتحام المجموع واتساقه لكي يستخلص من كل ذلك وحدة التوافق والايقاع ·

ولما لم تكن الصناعة مجرَّد تقليد الطبيعة الفردية كان غرض الصانع من ملاحظة الاشياء الطبيعية غير غرض الدارس لها · هذا لا يتلمس الا ما يفيده منها علماً ويوسع نطاق معارفه وذاك اي الصانع لا يرمي قصداً الى التعلُّم واستفادة المعرفة وانما يتوخَّى من الاشياء ما يعبر عن الطبيعة تعبيراً يستثير فينا عاطفة الاعجاب ولهذا لا تراه ينحصر في دائرة النظام الوجودي الذي رآه بالاختبار ودلته عليه التجربة والملاحظة بل يعطي تلك المركبات المقوّمة للطبيعة نظاماً غير نظامها الطبيعي بحسبما



يراه مفيداً لإشراك غيره في ما شعر هو نفسه به من هزّة النعمة وذاقه من لذّة ذلك النظام الجملي الصناعي ·

ولما كان لا ينوي الاحاطة بالطبيعة التي يقصد تصويرها ولا يقوى عَلَى تلك الاحاطة تراه يعتبر من الطبيعة وجهاً يأخذه محط وكده وجدّه ويصرف اليه همه وعنايته متشاغلاً بِهِ عما سواه · فرجل العلم لا ينشغل الا بتقصي معرفة الموضوع والوقوف عَلَى ما يتضمنه حتى اذا ادرك حقيقته عبَّر عنها بكلام ساذج عارٍ من الطلاوة · واما رجل الصناعة فيصب انتباهه عَلَى نظام الموضوع وتوافق اجزائه وما فيه من رونق الوحدة واشراقها مما يروق له ويجد له في نفسه دبيباً فيخطب لنفسه لذة تلك الوحدة المشرقة ليزفها الى قلب غيره · عَلَى ان من مقتضيات عمل الصناعة ان يكون حسن الوقع ويثير هزّة اعجاب وبهجة ·

وانما الابتداء او الايجاد هو ثمرة الذكاء والبداهة الصناعية وحسن الذوق وبه يمتاز الواحد عن الآخر من ارباب الصنائع الرائعة ·

(٢) اما التعبير فنريد به هاهنا الطريقة الصناعية التي توصل الصانع الى اشراك غيره في ما شعر به من لذة الجمال بواسطة انجازه للعمل · فيكون التعبير قائماً بتصوير المثال الذهني بصور خارجة وافراغه في قالب هيئة محسوسة كالخطوط والصور والالوان والاصوات والتقاطيع الى غير ذلك مما يوصل الى الغير لذة الجمال التي نعم بها الصانع نفسه ·

ولذلك يتعين عَلَى الصانع عند الانجاز ان ينتقي من تلك الصور المحسوسة ما يراه اصدق دلالة عَلَى تصوره واشد تعبيراً عنه واوقع في

كل ما من شأنه ان يغيظ الناظر وينفره او يهينه في كرامته الادبية · وعليه فكان بين الصناعة وحسن الاخلاق والادب علاقة راهنة متينة · وقد علقنا للبحث في تلك العلاقة المطلب التالي فتفهمه لانه جزيل النفع · (عن المطوَّل)

## المطلب الخامس
## في الصناعة والآداب [1]

(٢٢٩) ان بعض اصحاب الصنائع يتفاخرون بدعواهم انهم يفصلون الصناعة عن الادب فيقولون ان العلم لا يوافق الادب ولا يخالفه موافقة ومخالفة ثبوتيتين وانما هو بين بين اي لا مخالف ولا موافق · فلماذا لا يكون حظ الصناعة هو حظ العلم اي بين بين او لا ولا · انهم لفي خطأ ولعلى ضلال مبين · وذلك لان بين العلم والصناعة بوناً بعيداً فان العلم يبحث عن شيء ما هو وهذا عماده العقل اذ للعقل وحده عناء به لا يشرك معه فيه القوة الشهوية بل يبعدها عنه اذ رُبَّ عاطفة شهوية تغشي عَلَى بصيرته فلا يرى صراحة الحقيقة لانها تميل بالعقل الى الحكم بما تهواه لا الى الحكم بما يقتضيه الحق ·

(1) م: نريد بالادب هاهنا ما يسمونه في لغتهم morale من mores لفظة لاتينية معناها عادات النفس وملكاتها واطلقوها على العلم الباحث عن ملكات النفس واخلاقها و يسميه العرب علم الاخلاق · واطلق عليه البعض علم تهذيب الاخلاق · وليس المراد به هنا العلم بل نفس تهذُّب الآداب وحسن الاخلاق والصلاح ·



واما الصناعة فبخلاف ذلك لان الصناعة هي كناية عن تشخيص المثال بعمل عيني خارج شأنه ان يؤثر اثره في الانسان ويحدث فيه هزة طربٍ مستوقفاً نظره في مثاله وآخذاً بعطف اعجابه ·

اذا وقفت بازاء مُلحة من مُلح الصناعة فانك لا تكون حينئذٍ في موقفِ دارسٍ لحقيقة الموضوع ومعبّرٍ عنها بمعانٍ مجردة وصور كلية وانما انت في معرض الاعجاب بالمثال المتشخص الظاهر بصور محسوسة · وعليه فلا يكون عمل الصناعة محطّ بحث العقل وحده بل تمتزج فيه كل النفس · فلا يقتصر المرء في عمل عليه مسحة الحسن والجمال عَلَى مجرَّد درسه وانما هو يعيره عواطف اعجابه ولواعج حبه اذ ليس عمل الصناعة كعمل حسابي او مطلب من مطالب علم المساحة · فان صاحب الصناعة يتيمه هوى المثال الذي تصوره فيولع به ويدأب جاهداً اياماً طوالاً في ان يُحييه ويخلّده عَلَى قطعة من قماش او من رخام او في قصيدة او نغمةٍ من انغام الموسيقى · وغرضه من ذلك ان يبث ما استوجف فؤاده من حب مثاله في قلوب جمهور اولي الالباب واهل الفنّ · وايضاً عشاق الصنائع واعلاق الفنون ينعمون نظر التأمل في العمل الصناعي وترتاح اليه نفسهم معجبةً به · ولذا ترى ان القوة المخيلة والقوة الشهوية في كل من اصحاب الصناعة وعشاقها تلعبان دوراً مهماً في ما يعرف بلذة الحسن والجمال ·

والحال ان القوى الشهوية هي قوى عمياء تجرُّ الارادة المختارة التي هي محل القوى الادبية الى تلمُّس موضوعها مع قطع النظر عما فيه من الصلاح او القبح فان الصورة مَدعاةٌ للعمل ولا تزال تغري النفس بتشخيصها في

الخارج حتى تتمه ·

فاذاً اذا كان موضوع الخيال والحركة الشهوية موافقاً لغاية الطبيعة الناطقة كانت الحركة التي تندفع بها الارادة الحرَّة حسنةً مفيدة وكان المحرِّك لتلك الحركة موافقاً متساعداً لحسن الآداب وكانت الصناعة من العوامل المهذبة للاخلاق واما ان كان ذلك الموضوع مخالفاً لشرائع الصلاح فالقلب يدفع الارادة الحرَّة الى تلمس موضوع الشهوة كأنه خير لها ويكون العمل الصناعي في هذه الاحوال مفسدة للآداب والاخلاق · فترى من ثم ان الصناعة لا تخرج مطلقاً عن طائلة شرائع الآداب ولا تندُّ عن متناولها · وان القول بانها كالعلم لا ولا اسي لا داخلة تحت تلك الشرائع ولا خارجة عنها قول ساقط وكاذب [1] ·

(١) م : خلاصة ما قيل في المتن ان الصناعة لا تشرد عن شريعة الادب وهاك البرهان عليه: اما ان نعتبر في الصانع المثال الذهني الذي يحاول تمثيله في الخارج واما ان نعتبر العمل الصناعي المعروض عَلَى اعين المشاهدين · اما المثال اذا اعتبر في ذاته فاما ان يكون مجرداً اي لا دخل له في الادب او لا اي داخلاً فيه · فان كان مجرداً فنقول انه داخل في الادب انتهاءً وعَلَى غير استقامة لان صاحبه اي الصانع تفخم في عينيه وفي مخيلته جهارة ذلك المثال ويجد له في قلبه دبيباً ولذة هي لذة الجمال من حيث هو كذا ولذة الجمال غير منفكة عن لذة الحق والخير اذ لا جمال بلا حق وخير وعليه فتكون لذته بالجمال متعلق المدح ·

واما ان لم يكن مجرداً فيكون متعلق المدح او الذم بحسب موضوعه · فان المثال الذهني في الصناعة ليس موضوعاً معقولاً تحضر صورته للذهن بل هو محل تأمل الصانع ومحط رغائبه ومتعلق اشواقه وحبه يحاول تقلده في نفسه · كلما حسنت معرفته له وتمكن من اتقان تحليته بالصور الخيالية والاشباح المحسوسة زاد كلفه به واخذته



فهل نستنتج من ذلك ان صاحب الصناعة يتعين عليه من قبيل الواجب الثبوتي ان يستخدم صناعته لاغراض ترمي قصداً الى اصلاح الاخلاق · فالجواب كلاّ وانما اذا خلا مثاله الذهني وعمله الصناعي مما يخدش وجه الصلاح وينتهك حرمة الآداب فحسب وكفى · فانه قد وفى بواجبه وقام بمهمته اذ ليس الصانع واعظاً ومرشداً · عَلَى ان نطاق الصناعة ليس اقل اتساعاً من نطاق الجمال والحسن

والحال ان الحسن هو اظهار النظام في قالبه المستملح المطلوب سواء كان النظام المتحقق في الخارج من قبيل الاشياء المتعلقة بحسن الآداب او لا علاقة له معها وسواء كان من الاشياء الدنيوية او الدينية · فحيثما

فشعر بوة لذة فيبذل جهده في سوقها الى مشاعر الغير وزفها الى قلوبهم بما يتسنى له من تزاويق التحسين والتزيين · والحال ان كان ذلك المثال الذهني شراً فحرام عَلَى صاحبه ان يتنعم به ملتذاً لان التلذذ بالشر خطأ وشر كما انه حرام عليه ان يحاكي الشر بصور ملاّقة فتانة · واما ان كان ذلك المثال خيراً فنعماً ·

ثم ان اعتبرنا العمل الصناعي فالخير فيه اعظم والشر اقبح واجسم لسريان الخير او الشر الى الغير ما دام العمل موجوداً · لان العمل المنمق والمزخرف والمحسن يحرك القلوب حركة بحسبه ويثير مواجس الشهوات · الا ترى انه يقال ان هذا العمل او الكلام فتان ساحر ولا يراد بفتان وساحر الا ما يسلب اللب ويصرف القلب اليه · والحال ان الشهوات قوى عمياء تفعل من غير رشد وتجرّ الارادة الحرة الى تطلب موضوعها · الا ترى انه يقال وسوست اليه الشهوة وتاقت له النفس وزينت له النفس والنفس امّارة بالسوء الى غير ذلك من الكلام الكثير المتعارف بين الاقوام المتداول في كل الالسن مما يدل دلالة واضحة قاطعة عَلَى ان قوة الشهوة اذا هاجت تركب المرء متن الشرود وتذهب به في مهاوي المآثم · وكفى بمساوئ الاختبار المشهودة المدمية للقلوب عبرة لمن اعتبر · اه

يكن النظام يكن جميلاً واظهاره احق بان يستحثّ ذكاء الصانع ويستكد بوادر قريحته . هذا من هذه الجهة .

واما من الجهة الاخرى فان صاحب الصناعة بما انه يتلمس الجمال ويتوخاه قصداً ويعني بادراكه جهده مجانباً خرق حرمة الصلاح ومتحاشياً تخطي شريعة الصلاح فهو يعمل لمصلحة الخير لانه يساعد بعمله علَى تغليب بهجة الجمال علَى الملاذ البهيمية الخبيثة . فانه وان كان مباحاً له ان يتخير في صناعته من المواضيع ماهو مجرد اعني مالا يكون موافقاً ولا مخالفاً لصلاح الاداب فيصدق عليه مع ذلك انه مصلح للاخلاق من دون قصدٍ اي تسبباً علَى غير استقامة .

والخلاصة ان الصانع مكلف بالشريعة الادبية اذ ما من انسان حرّ معتقاً من ربقة عهدتها فليس امروءٍ يجوز له ان يأتي عملاً قبيحاً بذاته . وليس لامرئ ان يُلقي بنفسه او بغيره في معارض الخطر والشر من دون سبب كافٍ وعلة موجبة . على ان الآداب لا تحظر المباحات اي ما كان من الاعمال لا خيراً ولا شراً بشرط ان تردها النية السليمة خيراً صورياً . اه



## الفصل الثاني

## في معلول العلل البعيد وهو نظام الطبيعة العام

### بحث في اعتماد العالم بالاضافة

### المطلب الاول

### في غاية العالم الاضافية

(٢٣٠) قد اثبتنا فيما تقدم ان للموجودات الطبيعية اعتماداً باطناً او ميلاً الى غاية باطنة . فان كل جوهر انما به فاعلية خاصة به ويتعين الى ممارستها بدافع طبعي يعطفه الى تلمس خيره .

وان هذا الميل الطبيعي الذي نراه في كل موجود يكفل لنا شرح ما يمتاز به كل موجود من فعله الخاص . ثم السنة الواحدة الثابتة التي يتمشى عليها عند فعله ثم النظام البديع المستمر الذي يجلي لنا رونق مشهده في كل فردٍ فردٍ من الموجودات . الا ان موجودات هذا العالم ليس ينفرد بعضها عن بعض مستقلاً كل منها بنفسه وانما تجمع بعضها الى بعض روابط النسب في الانتفاع فكل منها يميل الى نفع غيره والانتفاع منه وهذا الميل الذي نسميه الاعتماد الاضافي اذا اعتبرناه في مجموع افراد الطبيعة يتولد منه ما يطلق عليه اسم النظام النسبي او الاضافي وجمال هذا الكون اي المكوَّن الذي يسميه الاغريقيون كُسْمُس (م: و يسميه العرب عالماً وهو اسم لِما يُعلم به شيء كالخاتم لما يُختم به ثم سمي به ما يُعلم به

الخالق من كل نوع من الفلك وما يحويه من الجواهر والاعراض ( كذا في القاموس ) .

وان الاعتماد الباطن للمخلوقات هو اساس اعتمادها الخارج وذلك لان مصدر العلاقات النسبية التي تربط بعضها ببعض وتضم بعضها الى بعض بوصلة الوحدة انما هو الطبيعة النوعية في الموجودات وميلها الخاص الذي يهيج ثائر فاعليتها عاطفاً بها نحو غايةٍ ما . وعليه فكان ان النظام الباطن المستقرّ في طائفة طائفةٍ من موجودات الطبيعة هو مبنى النظام الاضافي الخارج الذي يتجلى جهوراً في مجموعها وهو (اي هذا النظام العام المجموعي) معد لبلوغ غاية هي خير مجموع الموجودات .

والخلاصة ان كل موجود من موجودات الطبيعة له نظامه الخاص به وهو النظام الباطن وان تلك الموجودات يزاوج بعضها بعضاً بروابط نسب متبادلة و يحصل عن هـذا التزاوج نظام هو النظام الاضافي العام المعد لخير المجموع .

الا ان هذا النظام العام هو ايضاً معد الى غاية ارفع اي الى غاية كلية . فينتج من ذلك ان العالم اذا اعتبر بجملته وبمجموعه فله غايتان . غاية نسميها الغاية المستقرة في المجموع وغاية نسميها فائقة ، واليك شرح ذلك مفصلاً .



## المطلب الثاني

## في غاية العالم الاضافية المستقرة

(٢٣١) قد علمت ان العالم من حيث هو كل واحد له اعتماد خاص فان اجزاءه منسوقة عَلَى سياق عجيب من الترتيب يتماسك جميعها بعلائق نسب متبادلة عَلَى ايجاد نظام بديع و يتعاقد جميعها الخناصير عَلَى تحصيل خير المجموع والجملة ، فترى ممالك الموجودات مرتباً بعضها فوق بعض وكل نوع من انواع تلك الممالك آخذاً مقامه من التقديم والتأخير وهذه شرائع عامة شاملة منها للثقل والتجاذب ومنها لحفظ الاجرام ومنها لتوازن ضروب القوى المختلفة ومنها لصيانة القوة العاملة في الكل ومنها لربط سلسلة فئات الموجودات وترتيب بعضها عَلَى بعض . فان الجماد ينتفع منه النبات . والحيوان ينتفع بالنبات وان كلا من هذه الانواع سفل او علا يقوم بصيانة غيره وحفظه و يتوفر جميعهـا لقضاء حاجيات المجموع وكل ما ذكر دليل ناطق بان العالم تتعلق اجزاؤه بعضها ببعض وانه يتقوّم من مجموعها نظام بديع عام

الا ان هـذا النظام البديع العام له هو ايضاً غاية اي له خير واحد اوحد رُتب من اجله كل ما رُتب ودُبر ، قال القديس توما : العالم له خير النظام وخير منفصل خارج عنه . اه

اما ما هو هذا الخير الواحد الاوحد الذي أعد من اجله كل شيء . فالجواب عليه في المطلب الثاني فافهمه

## المطلب الثالث

## في غاية العالم الاضافية الفائقة[1] او بالمعنى الكلي

(٢٣٢) ليس نظام العالم بالغرض الاخير الذي يرمي اليه ولا بالحد الاقصى الذي يفضي اليه انتهاءً وانما هو اي هذا النظام منزّل منزلة واسطة يستخدمها الموجود الاسمى الذي غايته في نفسه ،

كل فرد من افراد الموجودات الطبيعية له غايته الخاصة به الباطنة له ، وان جميع الموجودات فيما هي تسعى في ادراك غايتها الخاصة تعاون غيرها على ادراك خيره ويتضافر جميعها على تحصيل خير الجملة

ولكن كيف يتفق لتلك الغايات الخاصة المتعددة والمختلفة ان يستقبل جميعها وجهة واحدة هي النظام العام · فانها لعمر الحق لا يتهيأ لها توحيد وجهتها الا بقوة مبدأ واحد أسمى فاعل فيها ذلك التوحيد صارفاً جميعها الى وجهة واحدة عامة · انّى للعالم هذا الرونق العظيم · مَن نسج نظامه عَلَى هذا المنوال البديع ومن كساه جلباب هذا البهاء · هو الموجود الواحد الاوحد الازلي الاول · وذلك لان ما يرى من اعتماد مجموع تلك الاشياء وميلها لا يمكن تفسيره ما لم نسلم بمبدأ واحدٍ هو سبب توافق جملتها عَلَى تلمس خير المجموع اذ لم يكن بدٌ في ضم اجزاء العالم الى كل واحد من

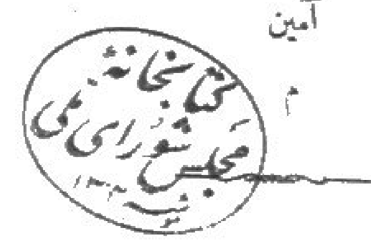
(١) م: يراد بلفظ الفائقة هنا الغاية التي ليس فوقها ووراءها غاية وهي شاملة لكل العالم وفائقة ابتداءً وانتهاءً اعني انها مفروضة عليه بارادة الموجود الاسمى الذي هو محطها الاخير لانه مُغيّي هذه الغاية ومغيّاها ·



عقل واحد احاط علماً بالكل ودبر تلك الاجزاء من اجل ذلك الكل وسخر بعضها لبعض ورتب نسب التعلق بين تلك الوسائط وهذه الغاية فهذا شأن الله في خلقه وقصد عنايته بمبدوعاته وتحقيق هذا القصد وانجازه في العالم هو الذي يسمونه غاية العالم السامية الفائقة

كل نظام العالم هو من اجل المحرك الاول اعني من اجل ان يظهر في العالم المرتب ما هو في عقل ومشيئة المحرك الاول وعليه وجب ان يكون كل ترتيب العالم حاصلاً عن المحرك الاول · وهذا كلام القديس توما معبراً عن ف ١٢ في علم الكلي قراءة ١٢ · ومعنى كلام القديس توما ان نظام العالم هو من اجل المحرك الاول فانه مُعدٌّ لان يوضح بما تجلى في العالم من الترتيب ما اكتن في تصوُّر المحرك الاول ومشيئته من القصد ومن ثم فيكون المحرك الاول هو مبدأ كل ترتيب في العالم

وهنا انقضى القول في علم الكلي العام وبه
تمّ الجلد الثاني وبالله التوفيق وله عز
شأنه الحمد · وللآب والابن
والروح القدس تسبيح واحد
آمين



# فهرست الكتاب

وجه





وجه

جه





جه

وجه





وجه

وجه





وجه

وجه





وجه

وجه





وجه

تم الفهرس

## تصحيح اغلاط علم الكلي

| صحيفة | سطر | خطأ | صواب |
|---|---|---|---|
| ٣ | ٦ | في مقام العلم | في مقام علم الكلي |
| ٥ | ٦ | أولا ان الفلسفة | ألا وانّ الفلسفة |
| ٥ | ١٠ | وثانياً | ءٌ |
| ٢٢ | ٨ | مما تصوّره | مما تصوّروه |
| ٢٩ | ٨ | وضيفة العلم | وطبيعة العلم . |
| ٥٤ | ٢ | ضرورة الممكنات | ضرورة الممكنات |
| ٥٦ | ٥ | غير متعلقة | غير متعة لة |
| ٥٧ | ٦ | نستقص | نستقصي |
| ٥٩ | ١٩ | خواص مشخصهواعراص | خواص مشخصة واعراض |
| ٥٩ | ٢٠ | لا وجود لها في الذهن | لا وجود لها الاّ في الذهن |
| ٧١ | ٧ | الصورة مخدة | الصورة المتحدة |
| ٨٣ | ١ | مستند | مستَنَدُ |
| ٨٤ | ٢٥ | مبيّن | يـّن |
| ٨٥ | ١٦و١٧ | وجود الموجود | وجود للوجود |
| ٩٤ | ١٦ | بانياً | ثانياً |
| ٩٥ | ١٥ | يعتبرون عنه | يعبّرون عنه |
| ٩٧ | ١٠ | الفعل | الفصل |
| ١٠٠ | ١٧ | شيء شيء | شيء شيء |
| ١١٦ | ١٠ | كما قيل | قيل |
| ١١٨ | ٣ | التصوري المادي | التصوّر المادي |
| ١٣٠ | ١٥ | معوله | معوّله |
| ١٤٢ | ١٨ | القل | العقل |
| ١٤٣ | ٨ | الاتفاق | بالاتفاق |



| صحيفة | سطر | خطأ | صواب |
|---|---|---|---|
| ١٤٤ | ٥ | حقيقة | حقّية |
| ١٤٥ | ٦ | بالطبيعة | في الطبيعة |
| ١٩٦ | ٩ | فانا نحن | فاذا نحن |
| ١٤٧ | ١ | نقلاً عن المطوّل | ( م: نقلاً عن المطول ) |
| ١٤٧ | ٦ | فنذ الازل | منذ الازل |
| ١٤٧ | ٦ | عند افلطون | اً عند افلطون |
| ١٤٧ | ١٦ | المثل | المُثُل |
| ١٥٠ | ٧ | اي بالمعنى | اي مقول بالمعنى |
| ١٥٣ | ١٧ | بقوّة الفعل | بقوّة فعله |
| ١٥٤ | ١ | شوف | صنوق |
| ١٥٥ | ٥ | بالاحالة | بالاصالة |
| ١٦٠ | ٨ | اعدلها | اعدّ لها |
| ١٦٠ | ٩ | فتبع | فشبع |
| ١٦٣ | ٧ | تكله | تكميله |
| ١٧٠ | ٣ | الوجود | الموجود |
| ١٧٢ | ١٧ | يعلم منه | بعلم منه |
| ١٧٣ | ١ | القياس هو في | القياس في |
| ١٧٣ | ١٠ | حاجبه | صاحبه |
| ١٧٧ | ٣ | مفروضة | معروضه |
| ١٧٧ | ٤ | فانما يقوم | انما يقوم |
| ١٧٩ | ١٦ | فاسدة | فاسدَتهُ |
| ١٨٠ | ١٣ | الموجودة | الموجدة |
| ١٨٧ | ١٠ | حدّ المبدا | حدّاً المبدأ |
| ٢٠١ | ١٠ | ولا ينبغي | ولا ينبغي |
| ٢٠٩ | ١ | الانواع | والانواع |

| صحيفة | سطر | خطأ | صواب |
|---|---|---|---|
| ٢١٣ | ١٩ | طيبية | طبيعة |
| ٢٢٢ | ١١ | سوف ترى | قد رأيت |
| ٢٣٩ | ٨ | يرد باسم الملكة استعداداً | يراد باسم الملكة استعدادٌ |
| ٢٤٠ | ١٥ | تضم ن | تتضمن |
| ٢٥٧ | ٥ | منع الفعل | صنع العقل |
| ٢٦٠ | ٩ | ليتحصل | يتحصل |
| ٢٧٤ | ١٠ | المستمر | المستمدُ |
| ٢٨٦ | ١٠ | والتغلبات | والتقلُّبات |
| ٢٩٩ | ٣ | صدد المقام | صدْر المقام |
| ٣٢٠ | ٢٣ | مادّة | مارّة |
| ٣٣٦ | ٦و٧ | هوغير المعلول بالعرض وهذا المعلول الذي | وهذا المعلول بالعرض هوغير المعلول الذي |
| ٣٤٧ | ١٠ | افلملة | افلماءهُ |
| ٣٤٩ | ٤ | نخاص | خاص |
| ٣٥٣ | ٤ | الآنية | الانانة |
| ٣٥٣ | ١٤ | Scedticisme | Scepticisme |
| ٣٥٤ | ٥ | خلق من القول | خلف من القول |
| ٣٦١ | ١٦ | معتقدٍ | معتقداً |
| ٣٦١ | ٣ | الطبيعة | الطبيعة |
| ٤٠٨ | ١٥ | تبات النظام | ثبات النظام |
| ٤٥١ | ٣ | الطبيعة | الطبيعية |